

علي مولا

فقه الديمقراطية

د. عادل مصطفى

فقه الديمقراطية

فقه الديمقراطية

- جون ستيوارت مل : عن الحرية
- كارل بوبر : المجتمع المفتوح
- تشارلس فرانكل : لماذا نختار الديمقراطية

د. عادل مصطفى

رؤية
للنشر والتوزيع

2012

رؤية
للنشر والتوزيع

2012

اسم الكتاب : **فقه الديمقراطية**

اسم الكاتب : **د. عادل مصطفى**

المدير المسؤول : **رضا عوض**

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة : 012/3529628

6 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : 25754123 (202) +

هاتف : 23953150 (202) +

الإخراج الداخلي : **حسين جبيل**

جمع وتنفيذ : **القسم الفني بالدار**

الطبعة الأولى : 2012

رقم الإيداع : 2012/21387

الترقيم الدولي : 978-977-499-042-7

إهـــداء

إلى شهداء التحرير

طليعة الثورة ورأس حَربَتِها

أبناء النور الذين لم تلوثهم الحياةُ ولم تَنتهِكْهم المذاهب

فغسلوا عارَنا وانتشلوا أعمارَنا

وعلَّمونا أن البلاغةَ الصمت

وأن الثروة العطاء

عادل مصطفى
philoadel@yahoo.com

هذا الكتاب

صدر هذا الكتابُ أول مرة منذ سبعة أعوام ضمن قراءات ودراسات أخرى في الفلسفة، وصادف قبولاً لدى قرائه في ذلك الحين. فرأيت أن أسهم به في الحراك التنويري الراهن حول المسألة الديمقراطية.

* * *

وبعد...نَعْرِض في هذا الكتاب الوجيز لقضية الديمقراطية؛ فلا نجد بُدًا من العودةِ إلى أبجديتها كما وضَعَها مُعَلِّمُو الديمقراطيةِ الكبارُ من أمثال جون ستيوارت مل وجون ديوي وشارلس فرانكل وكارل بوبر. ذلك أننا نستخدمُ هذه اللفظةَ في مُماحَكاتِنا الهزليةِ استخداماً يَزِيغُ بها عن معناها القويمِ الذي قصدَه بها أَئِمَّتُها والذي يجعلها الآلِيَّةَ

السياسيةَ التي من شأنها أن تخلقَ مجتمعًا قادرًا على حل مشكلاتِه وتصحيحِ أخطائه وتعديلِ وجهته دون كلفةٍ باهظةٍ ودون إراقةِ دماء.

والديمقراطيةُ قبلَ كلِّ شيءٍ مُناخ.

إنها المناخُ الصحي للنبتةِ البشرية المبدِعة المفطورة على التحول والخَلْق لا على التكرار والاجترار. إن الحرية التي يتيحُها المناخُ الديمقراطي ليست ترفًا ورفاهةً وزيادةَ فضْل. إنها «خاصةٌ جوهرية» essential property للنبتةِ البشرية بها تكون ما هي وبدونها تكون أيَّ شيءٍ آخر. وأنت حين تسلبُ الإنسانَ حريتَه فأنت لا تَسْلبُه شيئًا يمكن أن يعيشَ بدونِه أو يَتَقَوَّمَ بغيرِه؛ إنما تَسْلِبُه «ماهيتَه» التي بها يكونُ بشرًا، بشرًا يبتكِر ويختارُ ويُبدِعُ نفسَه، ويحملُ بالتالي مسئوليتَه ولا يُلْقِيها، بمكرٍ وتواطؤٍ أخرسَ، على عاتقِ الطغاةِ يَخْتارون له ويُسَيِّرونه ويَحْمِلونَ عنه عِبءَ الحياة.

لسنا نعني بذلك أن الديمقراطيةَ مفتاحٌ سحري يحل جميعَ المشكلات أو حجابٌ موصوفٌ يحفظُ حامِلَه من العين، أو بابُ مغارةٍ أسطوريةٍ يُفْضِي إلى الكنز في لحظةٍ فارِقَةٍ تَفصِل بين الشقاء والنعيم.

الديمقراطيةُ ليست بابًا؛ الديمقراطية طريق

طريقٌ تُعَبِّدُه الأقدامُ ذاتها

طريقٌ «يُخَطُّ لا من أجل السير وإنما بفعلِه»

ومن ثم فلا وَجهَ ولا مبرِّرَ ولا معنى لتسويفِ السير

عادل مصطفى

الفصل

الأول

1

تمهيد

«ربما تكون قلةٌ منا، نحن الأثينيين، هي القادرة على وضعِ السياسات. لكننا جميعًا نملك القدرةَ على الحكم عليها. وبدلاً من أنَ ننظرَ إلى الحوار على أنه حجر عَثْرةٍ في طريق الفعل، فنحن نـــراه مقدمةً لا غنى عنها لأي فعلٍ سديدٍ على الإطلاق».

بركليز

لماذا تُثار اليوم[1] مسألةُ الديمقراطية ؟

لماذا تتنادى الأصواتُ بهذه اللفظةِ العتيقة في هذا الوقت العصيب الذي يشهد أحداثًا كبرى تأبى أن يعلو فوق صوتها صوت ؟

لماذا تمتد الأيدي إلى هذا الملف المنسي تريد أن تمسحَ عنه الترابَ وتقرأَ فيه مزيدًا من الصفحات وتتبين منه مزيدًا من الأسطر ؟

أخشى أن الجوابَ مؤلمٌ كغسيلِ الجُرح. وأن مسألة الديمقراطية ما كانت لِتثارَ بكل هذا الإلحاح، وتتواردَ في كل هذه الخواطر، لو لم يكن الجميع قد استشعر في نفسه، على

(١) ملاحظة: كُتِب هذا الفصل منذ أكثر من سبع سنوات.

اختلاف الدرجة، أن الوطنَ مريضٌ وأن غياب الديمقراطية لعقودٍ طويلة ربما يكون وراء هذا الداء الذي أصابنا والهزال الذي ألمَّ بنا.

لقد امتُحِنت الأمة في نفسها امتحانًا قاسيًا كشف أن ثقلها في الميزان هيِّنٌ وأوراقها على الطاولة قليلة. وأنها لم تعُد «تفعل» في المُلِمّات بل «تنفعل».

لقد تراكمت عليها الواجباتُ إذن وأصبح عليها أن تفعل أشياءَ كثيرةً على المـــدى الطويل، وأصبح عليها مهامٌّ جسامٌ لا بد من القيام بها إن كان لها أن تسترد شيئًا من عافيتها المُهْدَرة، وتستعيد شيئًا من إبائها الجريح.

لا بد من مراجعةٍ شاملةٍ لكل سياساتنا بدءًا من النظام السياسي الذي خلَّفَ فجوةً بين النُظُم والشعوب، ومرورًا بنظام التعليم الذي أخلف أجيالاً روبوتية تكررُ ولا تُبدِع، ولغتِنا التي تذبل وتهزل ولا تعيننا على التعمق والابتكار، وانتهاء بمنظومة القيم التي شَغَلَتْنا بتافهِ الأمورِ عن هائلها.

لا بد من تسليط أضواء النقد على كل جوانب حياتنا وأولها قدرتنا ذاتها على تحمل النقد.

وحين نقصر حديثَنا في هذا المقام على جانبٍ واحد هو الديمقراطية، فنحن - بحكم طبيعة الموضـــوع ذاتـــه ipso facto - إنما نمس جميعَ الجوانب الأخرى في الوقت

نفسِه. ذلك أن المغزى الحقيقي للديمقراطية هو في المناخ الذي تفرزه أكثر مما هو في أسلوب الممارسة السياسية الذي تتبناه. ولو وَعَيْنا ذلك لأدركنا منذ البداية أن الديمقراطية شرطٌ ضروري لأي تقدم أو نهوض في الزمن الحديث؛ وأنها لا يمكن أن تُرَد ولا يمكن أن تُسَوَّف؛ وأن الدعاوى القائلة بأن أمام الأمة الآن قضايا أكثرَ إلحاحًا من الديمقراطية، والدعاوى التي تتحدث عن الديمقراطية كما لو كانت نقيضًا للوحدة أو للتكامل أو قطبًا مقابلاً للتضامن والاستقرار، والدعاوى التي تصادر_ مصادرةً مُضْمَرة_ بأن الديمقراطيةَ عائقٌ يحُول دون الحسم والمواجهة، والدعاوى التي تَتَّجِر بهاجس «الإرهاب» وتُرَوِّج لأسطورة «الطوارئ» و «الظـــروف الاستثنائيـــة» و «المرحلة التاريخية» (الأزلية الأبدية) – كـل هذه الدعاوى لا تعدو أن تكون مناوراتٍ مكشوفة ومـــداورات بائســـة لا تهدف إلى تكامل ولا تضامن ولا مواجهة، ولا تؤدي إلا إلى غاية واحدة: بقاء الأمور على ما هي عليه وتحنيط الوضع القائم لمصلحة المستفيد من الوضع، ولغرضٍ في نفس زيدٍ وحاجةٍ في «بطن» يعقوب. وحصاد هذا الشوك عرفناه وجربناه: مزيد من الضعف والتردي، ومزيد من الهوان والمذلة.

لستَ تَرَى في هذه الدعاوى غيرَ مغالطاتٍ تخلط المستويات المنطقية وتقع في خطأ مقولي **category mistake**

ظاهر. فالديمقراطية ليست «قضية» كغيرها من «القضايا»، تكون لها الصدارةُ أو لغيرها. الديمقراطية هي قضيةُ كلِّ قضية، وشرطُ كلِّ قضية. لأنها هي التي تقدم الأرضيةَ التي يتم عليها كلُّ شيء، والمناخ الذي يصلح به كل شيء: التكامل والتضامن والاستقرار والحسم والمواجهة وما شِئت. وما كانت الديمقراطية يومًا حائلاً بين أمةٍ وبين أن تتماسك أو تتكامل أو تكسب حربًا أو تحسم أمرًا. ويقينًا أنها كانت لأهلها في كل ذلك وفي غيره سنَدًا وظهيرًا.

فقه الديمقراطية

الديمقراطية منهج سياسي له أصوله وفلسفته، وله أئمةٌ منَظِّرون يُعَلِّمون الناس أبجديتَه ويُبَصِّرونهم بمراميه. ولعل أقصر الطرق إلى فهم الديمقراطية هو أن نتجه مباشرة إلى هؤلاء، فنكون كمن يَرِدُ المنابعَ فيَغْنَى بها عن سقاياتٍ شحيحة لا تَشفيه ولا تَرويه ولا يدري كم تَداولَتْها من أيدٍ وكم خالطتها من أوشاب.

تقوم الفكرة الديمقراطية، في شطرٍ كبير منها، على مذهب المنفعة العامة **utilitarianism**، وبخاصة في صياغة الفيلسوف التجريبي الانجليزي جون ستيوارت مل **J.S.Mill** (1806-1873). يُعَرِّف مل مذهب المنفعة بأنه تلك الوجهة من الرأي القائلة بأن «الأفعال هي خير بقدر ما

تنزع إلى أن تعزز السعادة، وهي شر بقدر ما تنزع إلى أن تورِث الشقاء»؛ وقال إن على الفاعل وهو بصدد تقدير المشروعية الأخلاقية لفعله أن يتقَصَّى نتائجه لا من حيث تأثيرها عليه فحسب، بل من حيث تأثيرها على أي شخص تمسه هذه النتائج. ولعل من أكبر نقاط القوة في مذهب المنفعة كرؤية أخلاقية تقدمية هي التزامه بفكرة المساواة بين الأفراد. فليست لذّاتي وآلامي بأهم ولا بأهون من لذات أي إنسان آخر وآلامه. ربما يُمْتِعني أن أستمع إلى مذياعي في حافلة مزدحمة، ولكني قد أعرض عن هذا لأنه يؤذي الآخرين. ملكية اللذات والآلام إذن هي شيء خارج عن الموضوع من الوجهة الخلقية. إنما الاعتبار كله هو لـ «تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس».

وقد دفع كارل بوبر فيما بعد بصيغة جديدة لمذهب المنفعة العامة تمثل إضافة للمذهب لا نقضًا له. وهي صيغة تعكس التوجه التكذيبي في المعرفة العلمية عند بوبر بقدر ما تعكس توجهه العملي في الفكر السياسي. ويطلق على هذه الصيغة «مذهب المنفعة السلبي» **negative utilitarianism**. في هذا المذهب يأخذ بوبر، كعادته، طريقًا عكسيًا؛ ويلح على «أقل قدرٍ ممكن من المعاناة ، للجميع». يتميز مبدأ بوبر بأنه يلفت الأنظار مباشرة إلى المشكلات، ويحفز على الفعل العاجل لإصلاح ما يتكشف من العيوب. إننا لا نعرف كيف نجعل

الناس سعداء، ولكننا نعرف جيدًا وسائل لتقليل شقائهم! إنه مبدأ سياسي عملي، إن لم يكن مبدأ أخلاقيًا أساسيًا، ومصاداة للمبدأ الإسلامي «دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة». وهو فضلاً عن ذلك مبدأ يكرس نفسه للتغيير. إنه ينطلق من الحرص على مصلحة البشر ويشتمل على رغبة في إعادة تشكيل المؤسسات.

ولا يعدم المرء أسسًا ميتافيزيقية يقوم عليها كل نظامٍ يعامل الفردَ كغايةٍ، ويضع الذات الفردية في الصدارة من اهتمامه. الذات الفردة هي الكيان الميتافيزيقي الفعلي، والحقيقة الأنطولوجية النهائية. الكائن الحق هو الفرد. الذي «يوجَد» و «يسعد» و «يشقى» هو الفرد. وما «الجماعة» و «الدولة» و «العُصبة»، على حتميتها وواقعيتها وحقيقة ما ينبثق عن مستوياتها من قوانين جديدة تنعكس على الذوات بالضرورة _ إلا كائنات اعتبارية (أو قل إنها أنساق **systems** على مستوى وجودي أعلى تنبثق لها خصائصُ جديدةٌ اجتماعية ليس منها اللذة والألم أو السعادة والشقاء). «الدولة» لا تأكل ولا تشرب، ولا تجوع ولا تعرى، ولا تموت ولا تُبْعَث، ولا تفرح ولا تحزن، ولا تَجْزَع ولا تَدْمَى ولا ينفطر قلبُها. إنما يفعل ذلك الأفرادُ الجزئيون. وحين نَضُم أفرادَ البشر معًا فإنهم يبقون بشرًا أيضًا ولا يتحولون إلى صنف آخر من «الجوهر»، على حد تعبير جون ستيوارت مل **J.S.Mill**. ومن ثم فالغاية

الحقيقية هي سعادة الأفراد بما هم أفراد؛ إذ ليس هناك، ببساطة، أي كائنات حقيقية أخرى لكي نسبغ عليها شيئًا! ونحن إذا كنا نهتم بقوة المجتمع وصلاح أمره فإن غايتنا القصوى هي أن ينعكس ذلك على الذات الفردة ويعود عليها بالخير والصلاح. ولعل هذا التصور، وإن كان مشربًا بالنزعة السيكولوجية عند مل، هو من أجدى التصورات وأكثرها سدادًا؛ إذ يعصمنا من أوهام المذهب الجمعي **collectivism** والنزعة الكلية **holism**؛ ومن التورط في المفاهيم الرومانسية لروسو وهيجل: من مثل «الإرادة العامة»، أو «الروح القومي»، أو «عقل الجماعة»، وما إليها من تصورات ينبغي ألا نأخذها بأكثر من قيمتها المجازية أو الاستعارية، وألا ننسب لها وضعًا ميتافيزيقيًا أو كيانًا أونطولوجيًا.

في ضوء هذه الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية يمكننا أن نرى بوضوح أن الشكل السياسي ليس غاية في ذاته؛ بل هو وسيلة لتحقيق الغايات القابعة في النطاق العريض للعلاقات البشرية وللارتقاء بالشخصية الإنسانية. يقول الفيلسوف الأمريكي الكبير جون ديوي **J.Dewey** (1859-1952) إن حق الاقتراع العام، والانتخابات المتكررة، ومسئولية أصحاب السلطة السياسية أمام الناخبين ، ما هي إلا «وسائل» قد ثبت نفعها في تجسيم الديمقراطية كطريقةٍ إنسانيةٍ حقة للعيش. إنها وسائل وليست غايات، ويتعين الحكم عليها على

أساس قدرتها على تحقيق غاياتها، ونحن إذا وضعنا الوسائل موضع الغايات التي تخدمها هذه الوسائل ستكون فَعلتُنا ضربًا من الوثنية وعبادة الأصنام. تستند هذه الأشكال السياسية الديمقراطية إلى فكرة أنه ليس هناك فردٌ بَلَغَ من الحكمة أن يعرف للآخرين مصالحهم ووسائل سعادتهم وخيرهم أكثر منهم وأن يفرضها عليهم بغير رضاهم. كل فرد يتأثر في فعله ومتعته بحالته المترتبة على النظام السياسي الذي يعيش في ظله. ومن ثم فإن له حقًا في تحديد هذا النظام(*).

تقوم الفكرة الديمقراطية على أن الناس سواسية قانونيًا وسياسيًا. صحيح أنهم خُلِقوا غير سواسية في المواهب الطبيعية، إلا أن هذا التفاوت ليس حجةً ضد المساواة وإنما هو حجةٌ لها؛ فالمساواة أمام القانون ليست «واقعة» fact موضوعية ولا قانونًا طبيعيًا؛ إنما هي «مطلب» سياسي قائم على قرار أخلاقي، ولا علاقة له البتة بالنظرية القائلة بأن الناس ولدوا سواسية بالطبيعة. بل إن المساواة (تساوي الفرصة) هي التي تضمن وترعى التفاوت العقلي بين بني البشر؛ لأن مساواة الفرصة تضمن للمواهب الفردية حق

(*) جون ديوي، «دفاع عن الديمقراطية»، في: «الفلسفة وقضايا العصر» - الجزء الثاني، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الألف كتاب الثاني - ٩٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٢٤.

التميز والنمو وتحمي أصحاب المواهب من أن ينالهم اضطهادٌ ممن يقلون عنهم موهبة.

وتقوم الفكرة الديمقراطية أيضًا على أن الحرية الإنسانية هي حرية العقل بالدرجة الأساس: حرية الإيمان والضمير، حرية الرأي والاجتماع لتبادل الرأي، حرية الصحافة كوسيط للاتصال. وبغير هذه الحقوق لن يعود الأفراد أحرارًا للارتقاء، وسيحرم المجتمع من جهدهم ومواهبهم وأفضل إسهاماتهم. وأنت حين تسلب الإنسان حرية عقله وتتولى عنه مهمة القرار فأنت تعفيه أيضًا من المسئولية وتسلبه الإحساس بالصالح العام، وتبث فيه روح السلبية والاكتفاء من العمل بأقل القليل: إنك تحمله على أن يتبنى أسلوب العمل «الدفاعي» الذي لا يهدف إلا إلى أن يقيه من عقاب التقصير، والذي يتجنب المبادأة والمغامرة والإبداع.

لماذا تفشل الديمقراطيات:

لماذا تتلكأ بعض المجتمعات في الأخذ بالنظام الديمقراطي؟

ولماذا تنهار بعض الديمقراطيات الناشئة ويفضل الناسُ عليها أنظمةً أوتوقراطية؟

يبدو، من وجهة نظر جون ديوي، أن طول عهد الكتل البشرية بالاستبداد وتمرُّسها بالقهر بجميع أشكاله، السياسية

والاقتصادية والنفسية، يجعلها متكيفة بالعبودية لا ترى القيود قيودًا. ولعلها تستمرئ هذه القيودَ وتراها أمرًا سويًا وطبيعيًا. ويبدو أن في جِبِلَّة العقل البشري، بوصفه رهينَ الثقافةِ وصنيعتَها، أن يَعْبُرَ «فجوة هيوم» وثبًا: فيقفز مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، ويميل إلى أن يرى أوضاعه التي نشأ عليها، مهما بلغت من سوء، لا كمجرد أوضاعٍ معطاة «للوصف» description و «النقد» و «التغيير»، بل كمقاييسَ للصواب والسواء والخير ومعاييرَ norms للقيمة.

ومن الحق أيضًا أن الحرية، كما بيَّنَ الوجوديون، هي عبءٌ و هَم، لأن توأمَها المسئوليةُ ودُوارَها القلق. وهو أمر تفهمه الجموعُ البشريةُ بالغريزة فتمتلئ بما أسماه سارتر «سوء الطوية» mauvais foi ويغريها بالتنازل عن هذه الحرية العبء، ويدفعها إلى التواطؤ الأخرس مع القلة المستبدة: «احمل عني هذا العبء وخُذْ ما شئت». لقد طال عهد معظم المجتمعات البشرية بالقهر حتى انسلخ عنها «موقع الضبط» locus of control وصارت تؤمن بأن مصائرها تتقرر من خارجها وأن القيادة أمرٌ يُفْرَض من فوق. ونما هذا الاعتقاد منذ فجر التاريخ. وحتى بعد أن توطدت الأنظمة السياسية الديمقراطية، اسميًا، فقد استمرت معتقداتٌ ونظراتٌ إلى الحياة والعمل نشأت عندما كان البشر يُقادون من الخارج ويخضعون لقوى تعسفية بقيت قائمة في الأسرة والكنيسة

وإدارات العمل والمدرسة. وأثبتت التجربة أنه مادامت هذه المعتقدات باقية فإن الديمقراطية لن تكون راسخة القدم أبدًا.

الديمقراطية لا تتجزأ

إن العجز عن حمل المسئولية يتفاقم ويستفحل حين تُنكَر هذه المسئولية وتُحجَب. وما من مستبدٍ في التاريخ إلا كان يبرر أسلوبَه بعدم صلاحية رعاياه للمشاركة في الحكم. ثمة حلقةٌ استبدادية خبيثة تبدأ بإنكار القدرة على المشاركة في الرأي وتمر بالاستلاب وتنتهي بعجز حقيقي عن المشاركة (بمنطق النبوءة المحقِّقة لذاتِها). وإن كسر هذه الحلقة الخبيثة لا يتم إلا بالممارسة. وحجة الديمقراطية هنا هي أن أفضل وسيلة لتوليد قوةٍ بنَّاءة وإحياء القدرة على المبادرة هي الممارسة. فالقدرة والصلاحية لا يجيئان إلا بفضل الاعتياد والتمرس. يقول جون ديوي: «في أي مكان تعرضت فيه الديمقراطية للسقوط، كان مرد ذلك إلى مؤثرين من خارج نطاق السياسة، أي لأن الديمقراطية لم تجْرِ في دماء الشعب وتمتزج بكيانه. ولم يكن لها دور في سلوك حياته اليومية، واقتصرت مظاهرها على البرلمان أو الانتخابات والمعارك الدائرة بين الأحزاب. وأثبت ذلك بالقطع أنه ما لم تصبح العادات الديمقراطية في الفكر والعمل جزءًا من كيان الشعب، فإن الديمقراطية السياسية لن تكون بمَأمَن. فهي لن تكون قادرة على الصمود في فراغ؛ بل يجب أن تستند على وجود الأساليب الديمقراطية في جميع العلاقات

الاجتماعية. ولا تقل العلاقات القائمة في الأنظمة التعليمية أهمية في هذا الشأن عن العلاقات القائمة في الصناعة والأعمال الإدارية، ولعلها مكافئة لها»(*).

* * *

(*) المرجع السابق، ص ٢٩.

الفصل

الثاني

2

لماذا نختار الديمقراطية؟

«ربما لذلك يحس المرءُ أن الريح خَفَّتْ عندما يسافر من مجتمعاتٍ متسلطة إلى مجتمعاتٍ حُرَّة».

تشارلس فرانكل

يعد شارلس فرانكل (١٩١٧-١٩٨٠) واحدًا من أولئك الأئمة الثقات في فقه الديمقراطية. وقد قام بتدريس الفلسفة بجامعة كولومبيا، وكان من المؤثرين الكبار داخل حلقة البراجماتية الليبرالية بالولايات المتحدة في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية والفكر التربوي.

يتساءل فرانكل: لماذا الديمقراطية؟ لماذا نختار الديمقراطية من بين غيرها من النظم السياسية الممكنة؟ ويطلق العنان لتأملاته التي تضع اليد على الجواب الصحيح لأنها وضعتها على السؤال الصحيح.. السؤال الذي يلمس مواضعَ الغموض ويمسك بجُمْع المشكلة . يقول فرانكل : لقد تعرضنا في هذا القرن (العشرين) للتجريدات الأيديولوجية والسياسية بدرجةٍ مفْرِطة، ورأينا مدى استعداد

الناس لأن تضحي في سبيل اليقين الأيديولوجي. وليس من المستغرَب أن يكون أصحاب الوعي المرهف قد تَكَوَّنَ لديهم شيءٌ قريبٌ من أيديولوجية الارتياب، وأنهم لا بد أن ينظروا بعين الشك والسخط إلى جميع المسائل المتعلقة بتبرير الأنظمة السياسية. لماذا نختار الديمقراطية؟! وهل بوسعنا وقد تثَقَّفنا في مدرسةٍ واقعيةٍ صارمة عَلَّمَتْنا ما هي مخاطرُ الاعتقاد سوى أن نقول إن التعصب شيءٌ مَقيتٌ وإننا يجب أن نختار الديمقراطية لأنها لا تدعونا إلى الاعتقاد إلا في أقل القليل؟

بل هي تدعونا إلى الكثير من الاعتقاد! وإنني لا أظن أن بإمكاننا أن نُثبِتَ أن الحقيقة الداخلية عن العالم أو عن التاريخ الإنساني أو النفس البشرية تحملنا على أن نتبنَّى مُثُلاً ديمقراطية. فاختيار مثالٍ سياسي هو أمرٌ مختلفٌ عن عملية إثبات صدق مبرهنةٍ من المبرهنات في نسقٍ هندسيٍّ ما. وإن أولئك الذين يظنون أن الديمقراطية تحتاج إلى هذا النوع من التبرير إنما يثيرون حولها الشكوكَ بشكلٍ غير مباشر. فعلى الرغم من التضخم السيمانتي (الدلالي) الذي يعاني منه النقاشُ الراهن حول المُثُل السياسية، فإن الأسباب التي تدعونا إلى اختيار الديمقراطية ليست غامضةً ولا صعبة. غير أنها أسبابٌ مُقْلِقَةٌ تهيب بمعتنقيها أن يراهنوا رِهانًا كبيرًا على قدرتهم على العيش وَفْقَ ما وَقَعَ عليه اختيارُهم.

أهمية المنهج السياسي الديمقراطي

في مجالٍ كهذا يعجُّ بالدعاوَى الطنانة، من الأسلم لنا أن نبدأ باستعمال كلمة «ديمقراطية» بأضيق معنى لها. فالديمقراطية وفقًا لهذا التصور الضيق هي المنهج الخاص باختيار حكومةٍ عن طريق الانتخابات التنافسية التي يشارك فيها مَن هم غيرُ أعضاء في الجماعات الحاكمة. من المؤكد أن الديمقراطية بهذا المفهوم ليست هي المثال الأعلى للحياة مهما قلنا في مزاياها أو في عيوبها. وما نظن أحدًا قَط نظر يومًا إلى حق تنظيم اقتراعٍ مرةً كل عام أو نحوَ ذلك على أنه غايةٌ في ذاته. غير أنه من المؤكد أن المجتمع الذي تَرَسَّخ فيه المنهجُ السياسي الديمقراطي لديه مصدرٌ هائلٌ للطمأنينة. فهو يمتلك منهجًا آمنًا سلميًا لتحديد مَن سوف يتولى السلطة، ولإحداث تغييراتٍ في بِنْية السلطة. إلا أن السلام نفسه ليس أكثر من قيمةٍ واحدة بين غيرها من القيم. صحيح أن توفير الأمن والنظام هو أمر له قيمته، ولكن تقدير هذه القيمة على وجه الدقة هو شيءٌ متوقفٌ على نوعِ ذلك الأمن وهذا النظام. إن أهمية المنهج السياسي الديمقراطي إنما تكمن في نواتجها غير السياسية بالدرجة الأساس. إنه منهجٌ مهم لأن المجتمع الذي يترسخ فيه هذا المنهجُ سيكون من المحتمل أن يتميز عن غيره بجوانبَ أربعةٍ على الأقل: سيكون متميزًا من حيث الأوضاع التي تحمي حرياته، ونوع الإجماع السائد، وطبيعة الصراعات الدائرة داخله، والطريقة التي يُرَبِّي بها حكامَه ومواطنيه.

ولنبدأْ بالحريات. إن الديمقراطية، محدَّدَةً بصرامةٍ كمنهجٍ لاختيار الحكومات، لا تضمن الحرياتِ الشخصيةَ للمواطن؛ فكم تَعَدَّتْ حكوماتٌ ديمقراطية على الحريات الشخصية كما كان يحدث في مستعمرة نيوإنجلند، وكم أَمَّنَتْها حكوماتٌ غيرُ ديمقراطية كما في فينا قبل الحرب العالمية الأولى. إلا أن للانتخابات التنافسية مزاياها، وليس السماحُ للمجتمع باختيار حكومته غيرَ واحدة من هذه المزايا. ذلك أنه من أجل الحفاظ على الانتخابات التنافسية فمن الضروري أن تكون لدينا معارضة، ولا بد أن تكون للمعارضة بعضُ الحقوق والسلطات الخاصة بها. فالآراء السديدة لبعض من هم خارج الحكومة يجب أن تُلتمَس. ويجب أن يتمتع بعضُ أعضاءِ المجتمع بضروبٍ من الحصانة ضد انتقام السلطات القائمة. وهذا يستتبع رَتَلاً كاملاً من المؤسسات: محاكم لا تخضع لغير قوة القانون، صحافة غير مكرَّسَة كليًا لتعزيز مصالح من هم في السلطة، وكالات مستقلة للتحقيق والنقد الاجتماعيين.

إن هذه الأوضاع اللازمة للانتخابات هي ما يضفي على الانتخابات أهميتَها على المدى الطويل. وبخصوص الديمقراطية السياسية فإن هذه الأوضاع هي مجرد وسائل لغايات: فهي تجعل الانتخابات التنافسية ممكنة. ولكن ما كان لهذه الأوضاع أن تبرر ذاتها لو لم يكن نظام الانتخابات التنافسية يتطلَّبُها ويتعهدها. إن الأوضاع اللازمة للحفاظ على

نظامٍ انتخابي صحيح هي السبب الأقوى الذي يدعونا إلى الحفاظ على هذا النظام. والحق أن المرء قد يُقَدِّر مثل هذا النظام حتى لو كان يرى أن جميع الانتخابات هي عبثٌ وحماقة، وقد يكون لديه سببٌ لهذا التقدير معادِلٌ أو ربما أقوى مما لدى ذلك الشخص الذي يجد نفسَه دائمًا يُصَوِّتُ بسعادةٍ للطرف الفائز. إن غير المنتمي ، وكذلك الخاسر، هما المستفيدان بوجهٍ خاص من وجود نظامٍ سياسي يخلق مؤسساتٍ ذاتَ مصلحةٍ مكتسبة في الحرية.

يساعد النظام السياسي الديمقراطي فوق ذلك على تبني نوعٍ مختلف من الإجماع الاجتماعي. صحيح أن هناك ضروبًا كثيرة من التنظيم السياسي قد أتاحت للناس أن يشعروا أن الحكومة التي يعيشون تحت إمْرَتِها هي حكومتهم، وليس هناك ما يدل على أن الديمقراطية هي بالضرورة أفضل من غيرها من النظم في تعزيز هذا الشعور بالتوحد بين الحكام والمحكومين؛ ولكن الفضيلة التي تنفرد بها الديمقراطية هي أنها تسبغ الطمأنينةَ على أولئك الأفراد الذين لا يعتبرون قادتهم السياسيين من فصيلِهِم، والذين هم حَرِيُّون حقًا أن يفقدوا احترامَهم لذاتهم إذا قدموا ولاءَهم غيرَ المشروط لأي مؤسسةٍ بشرية. ورغم كل ما يقال عن ضغوط الديمقراطية نحو الإذعان (استبداد الأغلبية) وهو حقٌّ جزئيًا فإن الديمقراطية تُكَرِّس حقيقةَ الاختلافِ وفضيلةَ الرأي المستقل.

وهي لكي تكون ديمقراطيةً بحق فإنها تتطلب موقفًا إنسانيًا راقيًا بشكلٍ غير عادي: هو المعارضة الموالية. إن آية الإنسان المتحضر، وفقًا لقاعدة جستس هولمز الشهيرة، هي أنه يستطيع أن يفعل باقتناع في نفس الوقت الذي يشك فيه في مبادئه الأولى ويضعها موضع التساؤل. والمُسَوِّغ الأساسي لتنصيب حكومةٍ ديمقراطية هو أنها تسمح بالمخالفة وتُبْقِي عليها. وهي من هذه الجهة تحتل نفس الموقع الأخلاقي للإنسان المتحضر.

من شأن المنهج الديمقراطي أيضًا أن يغير طبيعة الصراعات التي تحدث في المجتمع. إن المشكلة الأزلية لعلم السياسة هي كيف تدير الصراع . وما يجري في صراعٍ ما، يتوقف على مَن هم المشاهدون للصراع وما هو رد فعلهم وما هي سلطتهم وقواهم. ومن الحقائق الهامة عن الديمقراطية السياسية أنها تُوَسِّع بدرجةٍ هائلة قاعدةَ المشاهدين الذين يشهدون الصراع ويتأثرون به ويشاركون فيه. وهو ما يجعل مواطني النظام الديمقراطي يشعرون في كثيرٍ من الأحيان أن الديمقراطيةَ مُضْجِرةٌ وأن مجتمعاتهم هشةٌ دون غيرها من المجتمعات. لقد كان هوبس (الذي قال عن نفسه إنه وُلِدَ هو والخوف توأمين) يؤيد الاستبدادَ من أجل الأمان النفسي والسلامة البدنية.

ولكن قولَنا إن الديمقراطية توسع مشهدَ الصراع مكافئٌ لقولنا إنها تقنية لصبغ الصراع بصبغةٍ اجتماعية. فهي تفرض

ألوانًا من الضغوط على المتصارعين وتمد من السيطرة الشعبية على المعارك الشخصية والترتيبات الخاصة. وهي تفعل ذلك سواء كانت هذه المعارك الشخصية داخل الحكومة أو خارجها. ولعل ارتباط الديمقراطية بفكرة المغامرة الشخصية لا يخلو من مفارقة ؛ فالنظم الشمولية تنطوي، بمعنى ما، على مغامرات شخصية (أي فوق المناقشة والرقابة الخارجية) أشد هولاً مما نجده في النظم الديمقراطية. وتبقى مشكلة النظام الديمقراطي هي، حقًا، معرفة أين نرسم الخط: أين نقول «من هنا لا محل للرقابة الخارجية». (هذا الخط يرسمه بصرامةٍ شديدةٍ أولئك الذين يصنعون القرارات الهامة في المجتمعات الشمولية)

غير أن الخدمة الحاسمة التي تقدمها الديمقراطية وتسبغها على شخصية المجتمع الذي يمارسها إنما تأتي من طريق التربية. ولنبدأ ببيان تأثير الديمقراطية السياسية على قادتها. فالمنهج الديمقراطي، شأنه شأن أي منهج سياسي آخر، هو منظومةٌ من القواعد التي تحكم التنافس السياسي. تتمتع مثل هذه القواعد بسطوةٍ انتقائية وأخرى تربوية. إنها تحبذ أنواعًا معينةً من الناس، وتجعل أصنافًا معينةً من الفضائل أكثر جدوى، وتتيح أيضًا ظهورَ أصنافٍ معينة من الشرور. من هنا فإن أهم ما يميز قواعد التنافس في النظام الديمقراطي هو أنها تسمح للخاسر أن يخسر بكرامةٍ وكبرياء، وتتيح له أن يبقى

وأن يحاول مرةً أخرى إذا شاء. فالرهانات ثقيلةٌ ولكن لها حدودًا (ليس في الديمقراطية «كروتٌ محروقة»، ولا «أفيال» تنزوي للموت، ولا معاركُ ديوكٍ لا بد فيها من أن يموت الخاسر). وحتى نصيبها المقسوم من الفساد لا يعدم مزيةً تُقال في حقه: فهي تُعَرِّض أعضاءَها للمساءلة لا للهلاك، للتهمة لا للإدانة. إن الكف الملوثة بالشحم بغيضة ولكنها أهون على كل حال من لكمة القبضة الحديدية.

ويرتكز المنهج السياسي الديمقراطي، فوق ذلك، على الشورى المتبادلة بين القادة والأتباع. وهناك طرق عديدة للحصول على تأييد الناس لسياسات القادة في النظام الديمقراطي. غير أن أهم شيء هو ذلك الإحساس الذي تمنحه الديمقراطية للناس بأن رأيهم قد تم أخذُه وأن وجهة نظرهم قد تم وضعها في الاعتبار. من شأن ذلك أن يجعل القيادة في النظام الديمقراطي أمرًا مرهقًا. والحق أن من أكبر المخاطر التي ينطوي عليها النظام الديمقراطي هو، ببساطة، أن القادة فيه يفتقرون إلى الخصوصية والهدوء اللازمين لأي قراراتٍ بعيدة المدى واضحة الرؤية. غير أن هذا خللٌ في فضيلة. فالسلطة، بصفة عامة، عزلة؛ والنظام الديمقراطي هو محاولةٌ محسوبةٌ لكَسْرِ هذه العزلة. فالشروط والأوضاع التي يتقلد تحتها القادةُ الديمقراطيون السلطةَ هي شروطٌ تُبَصِّرُهم بتعقيداتِ المشاكل التي حملوا مسئوليتَها، وتُفَقِّهُهم في دقائق الأمور التي انتُدِبوا لها.

وهناك وجهٌ آخرُ لنفس العملة. كان بركليز يقول «ربما تكون قلةٌ منا، نحن الأثينيين ، هي القادرة على وضع السياسات؛ ولكننا جميعًا نملك القدرة على الحكم عليها. وبدلاً من أن ننظر إلى الحوار كحَجَرِ عَثْرَةٍ في طريق الفعل، فنحن نراه مقدمةً لا غنى عنها لأي فعلٍ سديدٍ على الإطلاق». ولكن ثمار الحوار الحر لا تفصح عن نفسها في السياسة العامة فحسب؛ إنها تفصح عن نفسها أيضًا في اتجاهات المتحاورين أنفسهم وفي مواقفهم وقدراتهم. إن الترتيبات السياسية الديمقراطية هي من بين العوامل التي أنتجت واحدةً من السمات المؤلمة والواعدة للحياة الحديثة - ألا وهي إحساس الناس بأن تعليمهم قاصر، وتأكيدهم بأن لهم الحق في التعليم. كما ساعدت الديمقراطية على تعزيز تصورٍ كلاسيكي للتعليم: وهو أنه يجب أن يكون تعليمًا اجتماعيًا فضلاً عن كونه تقنيًا، عامًا فضلاً عن كونه خاصًا، حرًا وليس نظريًا مُنْبَتًّا عن الواقع العملي. وبمقدورنا أن نعكس التصور التقليدي للعلاقة بين التعليم والديمقراطية دون أن نجانب الصواب: إن التعليم ليس مجرد متطلبٍ أساسي للديمقراطية، إنما الديمقراطيةُ ذاتها إسهامٌ في التعليم.

فوائد الديمقراطية

ولكن بحسبنا ذلك من حديثٍ عن الأنظمة السياسية. فما السياسةُ، في أية نظرةٍ حرةٍ إلى الحالة البشرية، سوى مؤسسةٍ تابعةٍ وعملٍ من الدرجة الثانية.

للسياسة مشاقُّها ومُتَعُها التي تمتحِنُ الضميرَ وتُمَحِّصُ الروح؛ وللسياسة أعباؤها الكبيرة التي عليها أن تضطلع بها. غير أن العمل السياسي، شأنه شأن العمل التجاري والصناعي، هو في صميمه ضربٌ من الأشغال الشاقة والكدح العبودي والسخرة. وسُدَّة الحكم (الدولة **State**) ليست هي الوجهة التي تقصدها إذا شئتَ سِجِلاً حرًا للخبرة البشرية. فالحكومات لا تُنتِجُ العلمَ أو الفلسفةَ أو الموسيقى أو الأدب أو الأبناء؛ أو هي لا تُنتِجُ على أية حال عيناتٍ مُقْنِعةً من أي شيء من هذه الأشياء. قد تحقق السياسةُ مناقبَها الخاصة وأشكالها الخاصة من الامتياز؛ غير أن المناقب الإنسانية الأهم تتحقق في المجالات الأخرى غير السياسية. وإنما من هذه الجهة يجب، في رأيي، أن نتَمَعَّنَ الديمقراطيةَ في نهاية المطاف.

ذلك أن الفكرة الديمقراطية تقوم على فرضيةِ أن الغايات الهامة للحياة يحددها الأفرادُ كأفراد في مساعيهم الإرادية الخاصة. السياسة بالنسبة للديمقراطية الليبرالية هي مجرد جانبٍ واحدٍ من جوانب الحضارة؛ هي شرطٌ من شروط الحضارة وليست كلَّ شيءٍ في مناخ الحضارة وبيئتها. ربما لذلك يحس المرءُ بأن الريح خَفَّتْ عندما يسافر من مجتمعاتٍ متسلطة إلى مجتمعاتٍ حرة. إن المرء ليتلقى انطباعًا بالحيوية ــ حيوية المارة الذين يمضون لشأنهم الخاص ويُوَلِّدون زَخْمَهم الخاص. لعلهم يضطربون في اتجاهاتٍ أكثرَ اختلافًا مما يفعل

أعضاءُ المجتمعات المنظمة مركزيًا؛ غير أن الاتجاهاتِ هي اتجاهاتُهم هم. من هنا يكون أهم سببٍ لاختيار الديمقراطية هو تلك الكيفيات التي يتسنى للديمقراطية أن تجلبها إلى حياتنا اليومية، والطرائق التي تؤثث بها أذهاننا ومخيلاتنا وضمائرنا. هذه الكيفيات هي: الحرية، والتنوع، والوعي بالذات، والموقف الديمقراطي نفسه.

يقال إن الديمقراطية بطبيعتها تعادي التميز والبروز وتفضل «الوسطية» **mediocrity** وترعى الأنصاف، وهو رأي ليس بالجديد. ومن الحق أن الديمقراطيةَ تورِث التجانسَ بمعنى ما؛ فالديمقراطية تذيب الفوارقَ الشديدةَ بين الطبقات، وتحطم الرموزَ الجاهزةَ للوضع الاجتماعي بسرعةٍ هائلةٍ بحيث يغدو إنتاجُ رموزٍ جديدةٍ هو شغل جديد لصناعةٍ كبرى. وأوضح مثالٍ لذلك أن الديمقراطية تؤدي إلى زيادة الطلب على ما لا يُحصَى من خيرات الحياة بدءًا من الأحذية حتى التعليم. ومع زيادة الطلب فإنها أيضًا تجد نفسَها مضطرةً إلى الهبوط بمستوى المعروض.

هناك رغم ذلك حقائقُ معينةٌ علينا أن نضعها بمقابل هذه الاتجاهات التي تغذيها الديمقراطية. أولاً أن المجتمعات الديمقراطية توفر لمواطنيها بعامة كمًا أكبر من خبرات الحياة. وثانيًا أن توأم المساواة هو روح الإنجاز وخُلُق التحصيل. ثمة توترٌ بين ارتياب الديمقراطية في الإنسان المعتزِل وإعجابها

بالإنسان المشارِك؛ ولكن عداءها للتمييزات الاجتماعية المتباهية متأصل عادةً في الإيمان بأن كل إنسان يجب أن يعطَى الفرصة، دون عونٍ خارجي، لكي يُظهِر ما يستطيع أن يفعل. وأخيرًا فإن الضغوط تجاه التجانس كبيرة في كل المجتمعات. فهل الارتياب في الشواذ في أمريكا الميتروبوليتانية المساواتية أكبر مما كان عليه في ريف القرن الثامن عشر؟ صعبٌ أن نقول ذلك. وقد بيَّنَ برتراند رسل أن «مغالطة الأرستقراطي» هي في الحكم على مجتمع ما من خلال صنف الحياة التي يقدمها لقلةٍ متميزةٍ منه. إنَّ التفرد يتطلب شجاعةً في كل مكان، ويتطلب مالاً أيضًا في المعتاد، ويتطلب دائمًا ضمانًا بأن يبقى الفردُ محتفظًا بحقوقه الأساسية. ومن هذه النواحي فإن الديمقراطية الليبرالية الحديثة، برغم ما تُتَّهَم به من تعزيز التجانس، قد يَسَّرَت للإنسانِ العادي غيرِ المتمتع بامتيازاتٍ أن يتفرد ويَبرز إذا شاء، وأتاحت له في ذلك ما لم يُتِحْهُ أيُّ نوعٍ آخرَ من المجتمعات عرفها التاريخ.

ذلك أنه مهما يكن من التباس بعض الحقائق فإن الالتزام الرسمي للديمقراطية هو للرأي القائل بأن لكل إنسانٍ بنيتَه ومزاجَه الخاص، وأن هذه الخصوصيات الشخصية تستوجب الاحترام، وأنه إذا كان الفرد لا يعرف مصلحتَه فمن المستبعد أن تعرفها له صفوةٌ جاثمةٌ لا تتبدل. وليس هذا مجرد التزام رسمي بل إن المؤسسات في النظام الديمقراطي لَتُجَسِّدُه

تجسيدًا عيانيًا إلى أبعد حد. وعلى افتراض أن أعضاء المجتمع الديمقراطي لا يتمتعون من الضمانات الاقتصادية إلا بأقل القليل فإن وضعهم يتمتع بمرونةٍ لم يحظَ بها كثيرٌ من الأفراد العاديين في الماضي. فإذا لم ينالوا الحظوةَ مع إحدى الجماعات الحاكمة فما يزال بإمكانهم أن يتحولوا عنها ويلتمسوا السبيلَ في جهةٍ أخرى.

ليس ثمة أدنى شك في أن هناك تركيزًا للسلطة في المجتمعات الديمقراطية، يتمثل في مجموعات كبيرة من مراكز القوى. ومن المتيقن بنفس الدرجة أن هناك شيئًا من الحرية في أي مجتمع من المجتمعات. أما عن تركيز السلطة فهو يحدث لأن الأذكياء من الناس أينما كانوا يعرفون كيف يلعبون أدوارًا محورية. غير أن المجتمع الديمقراطي يشتمل على عددٍ أكبر من الأدوار المحورية لكي تُلعب. وأما عن الحرية فيجب أن ندرك أن حرية الاختيار الفردية ليست قيمةً مطلقة، وأنه ينبغي على كل مجتمع أن يُحِد منها ؛ فحقيقة الأمر أن حريةَ شخصٍ ما كثيرًا ما تقوم على تقييد حرية شخصٍ آخر. ولكن في حين أن حرية الاختيار ليست قيمةً مطلقة، فإن النظام الديمقراطي إذ يذهب إلى أن لكل إنسان حقوقًا أساسية معينة، فهو يُقَيِّض لحريةِ هذا الإنسان قيمةً جوهريةً صميمة، بحيث نشعر كلما اضطُرِرْنا إلى تقييدها بأن قيمةً كبرى قد أُهْدِرَت وشيئًا ثمينًا قد تمت التضحيةُ به. لهذا السبب يختلف التخطيطُ الاجتماعي

في النظام الديمقراطي اختلافًا أساسيًا عن التخطيط في البيئات غير الديمقراطية. من هنا فإن التعبير الغامض "المصلحة العامة" حين يرد في السياق الديمقراطي فإنه يحمل ضمنًا قيمة حرية الاختيار، حرية كل فرد من أفراد المجتمع، كعنصرٍ من عناصره.

ولكن أي فرقٍ ينتج عن هذا؟

أولُ فرقٍ هو تعزيزُ التنوع. والفرق الثاني هو تربية الأفراد في حالةٍ من الوعي الذاتي. وغني عن القول أن التنوع أيضًا ليس هو كل شيء، وأن للتنوع حدًّا: وهل علينا أن نحمي بائعي المخدِّرات باسم التنوع؟! على أننا كثيرًا ما نغفل المغزى الحقيقي للتنوع، وأهمية وجود الاختلافات والبدائل بحد ذاتها؛ فهي لا تمنحنا اختياراتٍ أكثرَ فحسب، أو تكسرُ لنا الرتابةَ فقط، بل هي تؤَثِّر على الكيفية المباشرة لخبرتنا، وتُغَيِّر علاقتَنا بأيما شيء اخترنا أن نملكه أو نفعله أو نكونه. هذا هو ما يفوتنا إدراكُه عندما نُعَرِّف الحرية بأنها مجردُ غيابِ الإحباطات المُحَسَّة، أو حين نظن أن المرء إذا نال كل ما يريد فلا فرق بين أن يكون مختارًا أو غير مختار. إن الخيرَ الذي يختاره المرءُ بإرادته والذي يملك دائمًا إعادةَ النظر فيه هو خيرٌ ينتمي إليه بطريقةٍ تختلف عن الخير الذي يتلقاه بطريقةٍ سلبية. إنه مسئوليتُه.

وهذا يعني فائدةً أخرى للتنوع الديمقراطي. لسنا نقول إن الديمقراطية تجعل الناس أكثرَ حكمةً أو فضيلة، ولا هو بوسع أحد أن يجزم بذلك؛ غير أن الديمقراطية تدعو الناس إلى أن تفكر باحتمالِ وجودِ بدائلَ أخرى للطريقة التي يُحكَمون بها. وهي إذ تذيب الحواجزَ الطبقية والامتيازات الموروثة التي تفرق بين الناس فإنها تتيح للفرد معرفةَ المزيد من أصناف البشر وألوان الخبرات وترفع من قدراته على التكيف مع كل ما هو جديد ومختلف. بذلك فإن الديمقراطية السياسية وحراكها الاجتماعي تفضي بالفرد إلى درجة أعلى من الوعي بنسبية أساليبه الحياتية ودرجة أعلى من الوعي الذاتي في اختيار المعايير التي يعيش بها، الأمر الذي يهيئ له وفرةً من الخبرة الشخصية المكثفة. ويُعَد هذا الإسهامُ الديمقراطي في إثراء خبرة الفرد من أهم أسباب تقدم الحضارة الليبرالية.

لا يخلو التمادي في هذه الاتجاهات من مخاطر (وهو مما يفسر كثيرًا من ترددنا حول ما تعنيه الثورة الديمقراطية). فالموضات والتقاليع تشغل وتشتت جماعاتٍ أكبرَ في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. والحراك الاجتماعي رغم أنه يوسع مداركَ الإنسان وينوِّع خبراتِه، فهو يقَصِّرُ إحساسَه بالزمن. فحين يَنْبَتُّ مواطنو الديمقراطية عن الرتب الثابتة والمحطات المحددة (ولكلٍّ منها أسطورتُها وأساسُها المنطقي وحسٌّ بوظيفتها التاريخية) فإنهم يواجهون إغراءً غريبًا بالحياة

التجريبية، وفقَ الطبعة الأخيرة، كما لو لم يسبقهم بشرٌ في الحياة من قبل. غير أن هذه مخاطرُ الحداثةِ لا الديمقراطية، ومن الممكن السيطرة عليها. فمن شأن مَرافقَ مثل المحاكم والنقابات المهنية ودور العبادة والجامعات أن تكون ذخرًا من الخبرة المُدَّخَرة. وبمقدورها في المجتمعات التي تمنحها استقلالاً عن الإلحاحات السياسية العابرة أن تعمل كوقاء ضد طغيان الحاضر الغَرَّار. إن الحداثة تتضمن ثورةً في الوعي الإنساني ؛ والترتيبات الاجتماعية الديمقراطية تعكس هذه الثورة وتتقبلها؛ ولكنها تقدم الأدوات التي ترَشِّدها وتسيطر عليها. وليس هناك نظامٌ منافسٌ للديمقراطية في الوقت الحالي يملك هاتين الصفتين بنفس الدرجة.

حقيقة الأمر أن مخاطر الديمقراطية هي، ببساطة، تلك المخاطر التي ينطوي عليها الإيماء للناس بأنْ ليس هناك أجوبةٌ عن كل شيء. فالديمقراطيةُ تجسيدٌ سياسي للمبدأ الذي يحكم المجتمعَ العلمي أيضًا - وهو أن التساؤل ينبغي أن يظل مفتوحًا، وأن ليس ثمةَ بياناتٌ مقدسة، وليس هناك إجاباتٌ نهائية. إن الرياء والظلامية والأكاذيب تمثل بالطبع شطرًا كبيرًا من غذاء معظم الديمقراطيات. فالإنسانُ حيوانٌ خائفٌ من الحقيقة. وإنها لَتكونُ معجزةً لو استطاع أي نظام اجتماعي أن يغير هذه الحقيقة وشيكًا؛ غير أن مؤسسات الديمقراطية الليبرالية تتفرد في أنها لا تتطلب من الناس أن يعتقدوا اعتقادًا

نهائيًا في أي شيء عدا منهج النقد الحر نفسه والتغيير السلمي، والأخلاق التي يقوم عليها هذا المنهج. الولاء الأعلى في مثل هذا النظام الاجتماعي هو لاستمرار البحث عن الحقيقة كيفما كانت، لا لاعتقاداتٍ بشريةٍ مؤقتةٍ ولا لمؤسساتٍ زائلة. حقيقة الأمر أن الأساس المنطقي للديمقراطية هو بالضبط أنها في غنى عن الادعاءِ الأحمقِ المغرور بأنها تقوم على حقائقَ معصومة. وبوسع الناس أن تعتقد في الديمقراطية وتبقى رغم ذلك موقنةً بأن الحقيقة أكبر من أي شيءٍ يظنون أنهم يعرفونه.

ويبقى رغم ذلك سؤالٌ لعله أشدُّ الأسئلةِ إزعاجًا لنا وتنغيصًا:

الحرية، التنوع، الوعي بالذات، الوعي الحصيف بأن البشر غير معصومين، الولاء لمبدأ التساؤل المفتوح. كل هذه فضائل واضحة . غير أنها فضائل راقية رفيعة . فهل ترَفَّعَت الديمقراطية الليبرالية وتأبَّت على المنافسة؟ هل لديها أي شيء تقوله، لا لأولئك الذين عرفوها بالفعل وذاقوا حلاوتها، بل للأغلبية البشرية الذين ينبغي أن يهتدوا إليها ويَنشُدوها إذا كان للحريات الإنسانية أن تعُم قليلاً في العالم وتزداد حصتُها عما هي عليه الآن؟

من الأوهام المدمرة لدى الكثير من الليبراليين الغربيين ظَنُّهم بأن قيم الثقافة الليبرالية هي قيمنا نحن (الغربيين) وأنها لا تصلح لأولئك الذين ينظرون إلى العالم على نحوٍ مختلف،

ولا تصلح على الإطلاق لمن يعيشون حياةً فقيرةً همجيةً قصيرة. ورغم أن المستعمرين قد روَّجوا هذه النظرة لأغراضٍ مختلفة فقد شاركوا فيها. وهي نظرة تنم عن فهمٍ مغلوطٍ لطبيعة القيم الليبرالية. الحرية والتنوع والوعيٍ بالذات والبحث عن الحقيقة_ كل أولئك خبراتٌ مرهِقةٌ ومن الصعب أن يتصور مزاياها من لم ينعمْ بها قَط. ولكن على الرغم من المتاعب التي تجُرُّها هذه القيمُ فإن الدلائل، فيما أرى، تشير إلى أن معظم البشر سوف يسعدهم أن يحوزوا عليها، وسوف يرون حياتهم قد ارتقت بها. تتجسد مشكلةُ القيم الليبرالية المميزة لا في أنها ضيقة الأفق بل في أن الشعوب المقهورة لديها احتياجاتٌ أشد إلحاحًا: الدواء والتعليم والخبز والتحرر من المرابين والانعتاق من ربقة الفساد والأنظمة الاستغلالية. تَعِدُ الأنظمةُ غيرُ الليبرالية شعوبَها بهذه التحسينات المادية الأساسية وتُقَدِّمُها لهم في أحيانٍ كثيرة. ومهما تَحَدَّثَت البرامجُ الليبرالية عن الحرية دون أن تَمَسَّ الفسادَ والاستغلالَ فإنها ستكون عاجزةً عن تقديم أي شيء بما فيه الحرية ذاتها.

ولكن ماذا نقول لأولئك المقهورين تحت إمرة الحكومات المتسلطة، وكيف نُقنِعُ هؤلاء الرازحين تحت وطأة المعاناة المتلهفين لتوفير احتياجاتهم الأساسية، أن البرامجَ الليبراليةَ قادرةٌ هي أيضًا على تحسينِ وضعِهم المعيشي وأن طريقَ

الليبرالية رغم كثرة تعاريجه والتفافاته هو أفضلُ من طريق الاستبداد.

يمكن أن نقول لهم، ببساطة شديدة، إن طريقَ التسلطِ طريقٌ ينغلق وراء سالِكِيه .. طريقٌ لا رَجعةَ فيه. بينما تمتاز الديمقراطيةُ الليبرالية بأنها تسمح بالمراجعة وإعادة النظر. فاختيارُ نظامٍ تسلطي هو بمثابة الرهان بكل شيءٍ في رَميةِ نَرْدٍ واحدة . فإذَا كان الرهانُ خاسرًا فلا مَخرَجَ إلا من خلال العنف، وهو اتجاهٌ لا يُرْجَى منه خيرٌ كثير. أما اختيار الطريق الليبرالي، وإن كان لا يقدم ضمانًا ضد الأخطاء، فهو يقدم ضمانًا ضد الخطأ القاتل الذي لا يقبل أيَّ تراجعٍ مأمونٍ أو تصحيح سلمي.

على أن هناك سببًا آخر لاختيار الديمقراطية؛ وهو أن الديمقراطية تصنع الديمقراطيين.

تخيل معي نظامًا ملتزمًا تمامًا برفاهية من يحكمهم. وتخيل معي، رغم كل المصاعب العملية، أنه نظام ذكي صادق شجاع وغير مضطر إلى التعامل بأي صورة من الصور مع أي من التكتلات الدولية التي تسود العالمَ الحديث. وتخيل أيضًا أن هذا النظام يهدف في النهاية إلى أن يغرس الديمقراطيةَ والقيمَ الليبرالية في البلد الذي يحكمه. ولكن افترضْ فقط أن هذا النظام يدَّعِي أنه «في هذه المرحلة» هو النظام الوحيد الناطق

بلسان المصلحة العامة والجماعة الوحيدة في المجتمع التي تعرف معنى الحقيقة والعدل. ماذا تكون النتيجة؟ النتيجة هي استحالة وجود توجه ديمقراطي. لقد وُصِفَ هذا الموقف بطرقٍ عِدَّة_ كحب للحرية والمساواة والأخوة، وكاحترام لكرامة الفرد، واحترام دائم للحقوق الفردية. هذه الأوصاف ليست خطأً ولكنها نظرية بدرجة مفرِطة. فالموقف الديمقراطي في حقيقة الأمر، هو، ببساطة، مزيجٌ من حُسنِ النية تجاهَ الآخرين والاعتقادِ العامل باحتمال تمتعهم بالعقلانية. هذا هو ما يدمره النظامُ السياسي الاستبدادي. فما إن تسيطر على مجتمعٍ فكرةُ أن زمرةً معينةً هي التي تستأثر بالحكمة كلها حتى ينقسم هذا المجتمع إلى قسمين: قسم مستنير وقسم دون ذلك، وحتى يقوم القسم المستنير بتحديد مَن سوف يتقلد عضويةَ المؤسسة الحاكمة . ومثل هذا الوضع في أي دولة حديثة يحُول دون نمو الثقة المتبادلة بين جماعاته المتعارضة، تلك الثقة التي تُعَد شرطًا أساسيًا لنمو مجتمعٍ سياسي قوي وحر في الوقت نفسه.

والتنافس الذي يحدث في النظام الديمقراطي هو مثال للتنافس التعاوني. إنه نضالٌ يعمل كلا طرفيه على الإبقاء على الشروط اللازمة للنضال المهذب. وهو بالتالي يقوم على افتراض أن ليس ثمةَ صراعاتٌ مستعصية على الحل، وأن من

الممكن دائمًا تسويةَ الخلافاتِ والتفاوض فيها إذا صَحَّت عزيمةُ الناس. مثل هذا النظام يتطلب أن يعامل الناسُ بعضهم بعضًا بصدق وأن يبذُلوا جهدًا مخلصًا للتوصل إلى اتفاقات وأن يصونوا هذه الاتفاقات بعد أن يتوصلوا إليها. وهذا النظام يقتضي منهم أن يدرك كل طرفٍ أن الطرفَ الآخر له مصالحُه وأن يكون على استعدادٍ لتقديمِ تنازلاتٍ من أجل هذه المصالح مادامت لا تصطدم بالمبادئ الأساسية. ليس معنى ذلك أن الخُلُقَ الديمقراطي يدعو أصحابَه إلى أن يكونوا حَمقَى وأن يفترضوا أن خصومهم قد ألقوا بكل أوراقهم على الطاولة. غير أن التنافس الديمقراطي يغدو مستحيلاً إذا فشل أطرافُه في استيعاب أن خصومهم سوف يدركون انتصارَهم إذا فازوا وسوف يتعاونون معهم بعد ذلك. أما عقد النية على إفناء المعارضة أو على الانتصار بأي ثمن كان فهو يدمر أي احتمال للصراع المنظم. بهذا المعنى تكون الديمقراطية مِرانًا خُلُقيًا لحسن النوايا. إنها نظامٌ يجعل من الممكن للبشر، لا أن يحبوا أعداءهم، بل على الأقل أن يعيشوا دون خوفٍ منهم. هذا الصنف من الثقة المتبادلة بين الخصوم هو ما تحطمه النظمُ التسلطية.

لا جَرَمَ تبدو هذه الحجةُ ممعنةً في الطيش عند من يعيشون في المجتمعات التي مزقها انعدامُ الثقة قرونًا عدة، والتي لم

تعرف كلمة «حكومة» إلا كمرادفٍ للقسوة والتضليل. إذا نجح مثلُ هؤلاء في تنصيب أنظمةٍ ديمقراطية في بلادهم فسوف يفعلون ذلك بتمييز خصومهم وعدم الثقة بهم. ولكن العنفَ الذي يصاحب أي ثورة اجتماعية عميقة (مادام شرًا لا بد منه، ومادام محدودًا بحدوده) غيرُ العنفِ حين يكون مذهبًا يفترض أن من المحال على الناس أن يتعاونوا ما لم تكن لهم نفس المصالح والأفكار. مثل هذا الافتراض ، كما تشير كل الأدلة، يشجع على تبني الإرهاب كسياسةٍ رسمية، ويحكم على المجتمع مدى الحياة بالخضوع لسلطة احتكارية لا تداول فيها ولا تبديل. وفي المجتمع الحديث حيث تتعدد الفئات السكانية ، بل حقًا في أي مجتمع شرع في حركة التحديث، فإن مذهب العصمة الحكومية يمرِّسُ الناس بالشك والمؤامرة. ربما سيحقق لهم هذا المذهبُ بعضَ الأهداف ويجني لهم بعضَ الثمار، غير أن مذاقها تحت هذه الظروف سيكون مذاقًا مرًا.

ولا يقتصر مذهبُ العصمة على تدمير النوايا الحسنة، بل يتنافر أيضًا مع الاعتقاد في عقلانية الآخرين. أما اتخاذُ الموقفِ الديمقراطي فيعني أن تمضي قُدُمًا وأنت تفترض احتمالَ أن يكون للآخرين مبرراتٌ مقنعةٌ للتفكير بالطريقة التي يفكرون بها. فإذا ما اختلفوا معك في أمرٍ فإن اختلافهم لا يجعلهم بالضرورة مستحقين للتقويم والإصلاح. هذا هو المعنى

البسيط للقول الذي يتردد كثيرًا بأن الديمقراطية تؤمن بعقلانية البشر وتساويهم. وهو إيمانٌ لا يَعني الإقرارَ بأن جميع البشر عقلانيون أو أنهم سواسيةٌ من حيث عقلانية التفكير والمعيشة. إنه في حقيقة الأمر «إيمان براجماتي».. بمعنى أنه يعبر عن سياسةٍ أو نهْج، هذا النهج هو ببساطةٍ أن تعترفَ بعقول الآخرين وأذهانهم الخاصة (وتَعُدَّهم مسئولين عن أفعالهم) ما لم يَثْبُت عكسُ ذلك ببراهينَ قويةٍ ومحددةٍ تمامًا. مثل هذا الأسلوب يتيح مساحةً للفردانية ومُتَنَفَّسًا للطباع الشخصية الخاصة، وتسمح لألوانِ الذكاءِ البشري أن تَبرُزَ وتُكتشَفَ وتُستخدَم.

وأخيرًا فإن من يسأل نفسه لماذا يجب أن أختار الديمقراطية فإنما يسألها أن تقرر مع أي نهج من النهجين يود أن يعيش: مع النهج القائل بأن رفاقَه خطِرون عليه وعلى أنفسهم، أم القائلِ بأنهم عقلاءُ ما لم يتكشَّفْ خطرُهم ويسفرْ عن وجهه. إن لكلٍّ من المسلكين مخاطرَه. لماذا ينبغي على المرء أن يختارَ أحدَهما دون الآخر؟ بإمكان المرء أن يجد أحدَ الأسباب إذا سأل نفسَه عن العواقب التي يؤدي إليها المسلكُ المتبَع تجاه المشاعر الأولية التي سوف يضمرها نحو رفاقه، لا في عالمٍ مغايرٍ يَتَوَسَّمُهُ، بل هنا والآن. إن ميزة النهج الديمقراطي هي أنه يخلق المشاعرَ الديمقراطية. فأولئك الذين لا يريدون أن يروا المجتمع الإنساني منقسمًا إلى مستغِلين

ومستغَلين، أولئك الذين يريدون أن يروا كلَّ إنسانٍ يَنعمُ بمِلكيته الخاصة، ويؤمنون بأن الناس في نهاية المطاف سوف يعاملون بعضهم بعضًا بالاحترام والأخوة التي يُبْدِيها الندُّ للند، إنما يطلبون الديمقراطيةَ باسم هذه الفضائلِ والتوجهاتِ الأخلاقية. ولعل السببَ النهائي لاختيار المنهج الديمقراطي هو أنه يقدم أرضًا للتدريب، هنا والآن، على هذه التوجهاتِ بالتحديد.

* * *

الفصل

الثالث

3

عن الحرية

«إنما الفردُ على نفسِهِ وبدنِهِ وعقلِهِ سلطان»

جون ستيوارت مِل

الصراع بين الحرية والسلطة :

مُلَّ المُقامُ فكم أُعاشِرُ أمــــةً
أَمَــرَتْ بغيرِ صَلاحِها أُمَراؤها
ظَلَموا الرَّعِيَّةَ واستجازوا كَيْدَها
فَعَدَوا مَصالحَها وهُمْ أُجَراؤهــا

المعري

إن الصراعَ بين الحرية والسلطة هو أبرز سمات الأحقاب التاريخية التي نعلمها منذ القِدم، وبخاصةٍ في تاريخ اليونان والرومان وانجلترا. غير أن هذا الصراع كان في الأزمنة القديمة بين المواطنين (أو طبقات منهم) وبين الحكومة. وكانت الحرية تعني الحماية ضد طغيان الحكام السياسيين، إذ

كان يُنْظَر إلى الحكام على أنهم في وضعٍ مضاد بالضرورة للشعب الذي يحكمونه (باستثناء بعضٍ من الحكومات الشعبية عند اليونان). وكان الحكامُ عبارةً عن حاكمٍ واحدٍ أو قبيلة مهيمنة أو طبقة مغلقة. وكلهم يستمدون سلطتَهم بالوراثة أو الغزو. وهم في جميع الأحوال لم يكونوا يتولون الحكمَ بمشيئة المحكومين ورغبتهم. ولم يكن سَراةُ الناسِ يغامرون، وربما لا يرغبون، بالدخول في صراعٍ مع الحكام، مهما تكن ألوانُ الحَصانةِ التي يتمتعون بها ضد ممارساتهم الجائرة. فقد كان يُنظَر إلى سلطة الحكام على أنها ضرورية، ولكن أيضًا على أنها شديدة الخطورة، فهي سلاحٌ خَلِيقٌ بأن يستخدمَه الحكامُ ضد رعاياهم استخدامًا لا يَقِلّ بحالٍ عن استخدامه ضد العدو الخارجي. ولكي تتم حمايةُ الأعضاء الأضعف في المجتمع من أن يقعوا فريسةً لما لا حَصْرَ له من النسور الكواسر، فقد دَعَت الحاجةُ إلى وجودِ واحدٍ أشدَّ افتراسًا من الباقين تُفَوَّض إليه مهمةُ كبحِهم وإخضاعِهم. غير أن ملك النسور لن يكون أقل ميلاً لافتراس القطيع من أي واحدٍ من صغار الطامعين، وعليه فقد كان لِزامًا على القطيع أن يكون في موقفِ دفاعٍ دائمٍ ضد منقاره ومخالبه. ولذا فقد كان هدفُ الوطنيين هو أن يضعوا حدودًا للسلطة التي يُسمح للحاكم بممارستها على المجتمع. وكان هذا الحد من سلطة الحاكم هو ما يعنونه بالحرية. ولقد حاولوا تحقيقَ ذلك

بطريقتين: الأولى هي الحصول على اعتراف بضروبٍ معينةٍ من الحصانة تسمى الحريات السياسية أو الحقوق السياسية، والتي كان انتهاكُها من قِبَلِ الحاكمِ يُعَد خرقًا لواجبه، وإذا انتهكها بالفعل فإن مقاومته مقاومةً خاصة أو التمرد عليه تمردًا عامًا يُعَد أمرًا له ما يسوغه. والطريقة الثانية، وهي بصفة عامة متأخرة زمنيًا عن الأولى، هي تأسيس ضوابط دستورية بموجبها تكون موافقةُ المجتمعِ، أو هيئةٍ من صنفٍ ما يُفترَض أنها تمثل مصالحَ المجتمع شرطًا ضروريًا لإجازة بعضِ القرارات المهمة التي تتخذها السلطة الحاكمة.

ولكن مع تقدم البشرية جاء الوقت الذي لم يعد فيه الناس يرون أي ضرورة طبيعية في أن يكون حكامُهم سلطةً مستقلةً مصلحتُها في تضاد مع مصلحتهم. وبدا لهم أن من الأفضل كثيرًا أن يكون مختلِفُ حكامِ الدولةِ مُفَوَّضين أو مندوبين عنهم متى شاءوا؛ وبهذه الطريقة وحدها يضمنون ضمانًا تامًا ألا يُساءَ استخدامُ سلطات الحكومة ضدهم. ومن ثم فليس ما يدعو إلى الحد من سلطة الحكام ماداموا في هويةٍ مع الشعب ومادامت مصالحُهم وإراداتُهم هي مصالح الأمة وإرادتها. وليس ما يدعو إلى أن تحمي الأمةُ نفسَها من نفسِها!! فما سلطةُ الحكام إلا سلطةُ الأمةِ ذاتها وقد تركَّزَت في أيديهم بحيث تجعل الأمة قادرةً على استخدامِها. وما الحكامُ في حقيقة الأمر إلا أداةُ الأمةِ أو «آلتُها» في حكم نفسها.

طغيان الأغلبية :

«لا جدوى بأن تلجِمَ الحكامَ بينما تترك «ديموسَ» نفسَه حرًا طليقًا».

هذا حديثٌ يبدو وجيهًا مُحْكَمًا ولكن فقط على صعيدٍ نظري أو في فراغ تجريدي مثالي؛ فإذا ما انتَقَلَ إلى الصعيد العملي الفعلي اصطدمَ بإملاءات الحياة واحْتَكَّ بتضاريس الواقع. لقد تبين بَعْـدُ أن عباراتٍ مـن قبيل «الحكم الذاتي» و «سلطة الشعب على نفسه» لا تعبر عن واقع الأمر ولا تترجمه ترجمةً أمينة؛ فالشعب الذي يمارِس السلطةَ ليس هو دائمًا الشعب الذي تمارَس عليه السلطة، والحكم الذاتي الذي يتحدثون عنه ليس هو حكم كل فرد لنفسه بل حكم كل فرد بواسطة الباقين مجتمعين. بل إن إرادة الشعب تعني عمليًا إرادة الشطر الأكثر عددًا أو الأكثر فاعلية من الشعب، أي الأغلبية، أو أولئك الذين نجحوا في أن يجعلوا أنفسهم أغلبية. الشعب إذن قد يحب أن يَكبِتَ عددًا من أفراده. وتلك إساءةٌ لاستخدام السلطة تستوجب نفسَ الحذر والاحتراز الذي تستوجبه أيُّ إساءةٍ لاستخدام السلطة. لقد بات واضحًا أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي مشكلةَ استبداد الرأي العام أو «طغيان الأغلبية» التي تميل إلى فرض رأيها على الأقلية وبالتالي على الفرد، وبذلك تشكل تهديدًا خطيرًا للحرية(*).

(*) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية - دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي، عالم المعرفة - ١٨٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، مارس ١٩٩٤، ص ٢٩٧.

وكغيره من أصناف الطغيان كان طغيان الأغلبية في بداية الأمر، وما يزال لدى العامة، يُرْهَبُ جانبُه بوصفه يعمل من خلال قرار السلطات العامة. ولكن سرعان ما أدرك المتفطنون من الناس أن المجتمع إذا ما تحول هو نفسُه إلى طاغية (المجتمع ككل على الأفراد المنفصلين الذين يؤلفونه) فإن وسائل طغيانه لا تنحصر في قراراتٍ ينفذها بأيدي موظفيه السياسيين. إن المجتمع قادر على تنفيذ أوامره الخاصة، وهو ينفذها فعلاً: وإذا ما أصدر المجتمعُ أوامرَ خاطئةً بدلاً من الأوامر الصحيحة، أو إذا أصدر أيَّ أوامرَ على الإطلاق في أشياءَ لا دخل له بها، فإنه بذلك يمارس طغيانًا اجتماعيًا أشد هولاً من كثيرٍ من ألوان الاضطهاد السياسي. ذلك أن هذا الطغيان الاجتماعي، وإن لم تدعمه عادةً عقوباتٌ شديدة، هو أمْكَنُ من سواه من ضروب الطغيان، فهو ينفذ نفاذًا أعمقَ بكثيرٍ إلى تفصيلات الحياة ودقائقها، ويستعبد الروحَ نفسها.

التوَقِّي إذن من طغيان الحاكم لا يكفي، فلا بد من الوقاية أيضًا ضد طغيان الرأي السائد والشعور السائد، التوقي من ميل المجتمع، بطرقٍ أخرى غير الجزاءات المدنية، إلى أن يفرض أفكارَه وممارساتِه الخاصةَ كقواعدَ للسلوك على أولئك الذين يخرجون عليها، لكي يعيقَ نمو أي فردية لا تأتلف مع طرائقه (ويمنع تكوينها إن أمكَن)، ولكي يرغم كل الشخصيات على أن تشكل نفسها وفق النموذج الخاص به. إن

هناك حدًا للتدخل المشروع للرأي الجمعي في استقلالية الفرد. والعثور على هذا الحد وصيانته من التعدي والانتهاك هو أمر لا يقل أهمية لرخاء البشر وسعادتهم عن الوقاية من الاستبداد السياسي.

حين ننتقل الآن من هذا الصعيد النظري الذي لا خلاف عليه إلى الصعيد العملي، ونسأل السؤال العملي «أين نضع هذا الحد؟».. «أين نَمُدُّ هذا الخط؟».. «كيف نصل إلى التوافق السديد بين استقلالية الفرد وبين الضبط الاجتماعي؟» - نجد أنفسنا بإزاء مشكلة شديدة الصعوبة، لم يحرز البشر تقدمًا كبيرًا في حلها. إن تأمين حرية الفرد تعني أيضًا وضعَ حدودٍ لتَدَخُّل الآخرين؛ وإن كل ما يجعل الوجود ذا قيمة بالنسبة لأي فرد هو أمرٌ يعتمد على فرضِ قيودٍ على أفعال الآخرين. ومن ثم فإن بعض قواعد السلوك لا بد من فرضها بالقانون في المقام الأول وبالرأي في كثير من المناحي التي لا تصلح مجالاً لعمل القانون. فما هي هذه القواعد؟

من العجيب حقًا أن الناس بصفةٍ عامة لا تجد صعوبةً في هذه المسألة! وعلى الرغم من الاختلافِ البَيِّنِ في هذه القواعد بين عصرٍ وعصر وبين بلدٍ وبلد، اختلافًا يجعل كل عصر وكل بلد شيئًا عجيبًا في عين العصر الآخر والبلد الآخر - على الرغم من ذلك فإن الناس في أي عصر وأي بلد تبدو لهم القواعدُ التي يرونها حَوْلَهم أمرًا واضحًا بذاته ولا يحتاج إلى

تبرير، وكأنها مسألةٌ تُجْمِع البشريةُ عليها في كل زمانٍ ومكان. وليس ذلك كله سوى وَهْمٍ عام، وهو أحد الأمثلة على التأثير السحري للعادات الاجتماعية. وهذه العادات كما يقول المثل السائر هي «طبيعة ثانية»، غير أن الناس ما فَتِئوا يخطئون فيظنونها «طبيعة أولى».

يقول مل إن تقريرَ مبدأٍ غايةٍ في البساطة هو الهدف من مقاله «عن الحرية» بوصفه مقالاً معنِيًا حَصرًا بما يجوز وما لا يجوز للمجتمع في تعامله مع الفرد بطريق القهر والسيطرة، سواء كانت الوسائل المستخدمة هي القوة المادية في صورة عقوبات قانونية أو في صورة إكراهٍ أدبي يمارسه الرأيُ العام. يفيد هذا المبدأ أن الغايةَ الوحيدة التي تبرر للبشر ، فُرادَى أو جماعات، التدخلَ في حرية الفعل الخاصة بأي واحد منهم هي حمايةُ أنفسِهم منه؛ وأن الغرضَ الوحيد الذي يحِق فيه استخدامُ القوةِ ضد أي عضو في مجتمعٍ متحضر، هو منعُه من الإضرار بالآخرين. إن استخدام القوة لمصلحة الفرد المادية أو الأدبية ليس مبررًا كافيًا؛ إذ لا يحق لأحد أن يجبره على أن يفعل شيئًا أو لا يفعل لأن ذلك خير له، أو لأن ذلك سوف يجعله أسعد حالاً، أو لأن الآخرين يرون من الحكمة، أو حتى من الصواب، أن يفعل ذلك؛ فتلك مبرراتٌ وجيهةٌ للاعتراضِ عليه أو مناقشتِه أو محاولةِ إقناعِه أو استعطافِه، وليس لإكراهِه أو إلحاقِ أي أذى به إن هو فعل غير ذلك. فلا شيء يبرر ذلك

إلا أن يكون السلوكُ الذي يُرادُ صَرفُه عنه من شأنه ومن المقدر له أن يُلحِقَ الضررَ بالغير. إن الجانب الوحيد من سلوك الفرد الذي يجعله مسئولا أمام المجتمع هو ذلك الجانب الذي يمس الآخرين ويعنيهم، أما الجانب الذي لا يمس غيرَ صاحبِه فإنه يَخُصُّهُ وحدَه وله فيه مطلقُ الحق. إنما الفردُ على نفسِهِ وبَدَنِهِ وعقلِهِ سلطان.

يرى مل أن هناك، في المجتمع، دائرةً للفعل خاصة بالفرد وحده وليس للمجتمع فيها ، كمقابلٍ للفرد، سوى مصلحةٍ غير مباشرة. تشمل هذه الدائرة كل ذلك النطاق من حياة الشخص وسلوكه الذي لا يؤثر إلا عليه، أو إذا أَثَّرَ على غيره فبرضاهم ورغبتِهم الحرة وموافقتِهم ومشاركتِهم طواعيةً ومن غير خداع.

تلك إذن هي منطقةُ الحريةِ البشرية وتشمل:

أولاً: مجال الوعي الباطن الذي يقتضي حرية الضمير بأوسع معنى لها: حرية الفكر والشعور، الحرية المطلقة للرأي والعاطفة في جميع الأمور عملية كانت أو نظرية أو علمية أو خلقية أو لاهوتية. وقد تبدو حرية التعبير عن الآراء ونشرها خاضعة لمبدأ آخر مادامت تلحق بذلك الجانب من سلوك الفرد الذي يمس الآخرين؛ ولكنْ بما أن حرية التعبير والنشر لا تقل أهمية عن حرية الفكر ذاته وبما أنها ترتكز إلى حد كبير

على نفس المبررات، فإنها لا يمكن عمليًا فصلُها عن حرية الفكر.

ثانيًا: حرية الميول والأذواق والمشارب، وحرية تخطيط حياتنا وفقًا لشخصيتنا الخاصة، وحرية أن نفعل ما نهواه متحملين تَبِعَتَه دون إعاقةٍ من جانب رفاقنا من الخَلْق، ما دام فعلُنا لا يُلحِقُ بهم ضررًا، مهما بدا لهم تصرفُنا أحمقَ أو شاذًا أو خطأً.

ثالثًا: يترتب على هذه الحرية الخاصة بكل فرد، وداخل نفس الحدود، حريةُ اجتماع الأفراد وحرية تضامنهم لتحقيق أي غرض لا يتضمن الإضرار بالآخرين: بافتراض أن الأشخاص المجتمعين بالغون راشدون غيرُ مكرَهين أو مخدوعين.

والمجتمع الذي لا تُحترَم فيه هذه الحريات ليس مجتمعًا حرًا مهما يكن شكل حكومته. وما هو بمجتمعٍ حر تمام الحرية ذلك الذي لا تتوافر فيه هذه الحرياتُ على نحوٍ مطلق وبدون تَحَفُّظ. فليس ثمة حرية تستحق اسم الحرية غير حرية سعينا وراء صالحنا الخاص بطريقتنا الخاصة، مادمنا لا نحاول حرمان الآخرين من صالحهم ولا نحاول إحباط جهودهم للحصول عليه. إنما كل فرد هو القَيِّمُ الحق على صحته سواء الجسدية أو العقلية أو الروحية. والبشر يربحون إذا تركوا

للآخر أن يعيش وفقًا لما يراه خيرًا له أكثر مما يربحون بإكراهه على أن يعيش وفقًا لما يراه الآخرون خيرًا.

* * *

في حرية الفكر والمناقشة

الفكر حر بطبيعته وماهيته
الحرية ليست شيئًا «يعرض» للفكر بل هي شيءٌ «يكونه»
الفكر حر بحكم التعريف
والفكر غير الحر ليس فكرًا؛ بل هو، كـ «المربع المستدير»، تناقضٌ ذاتي

بصفة عامة ليس لنا أن نخشى في البلاد الدستورية من أن تقوم الحكومةُ، سواء كانت مسئولةً مسئوليةً كاملة أمام الشعب أم لا، بمحاولة السيطرة على التعبير عن الآراء، إلا إذا كانت الحكومة في هذا الفعل تجعل نفسها الأداةَ المنفذةَ لتعصب الجمهور. ولنفترض إذن أن الحكومة في هوية تامة مع الشعب، وأنها لا تفكر على الإطلاق في ممارسة أي سلطة قاهرة ما لم يكن ذلك متفقًا مع ما ترى أنه صوت الشعب؛ فهل من حق الشعب أن يمارس مثل هذا القهر سواء بنفسه أو بواسطة حكومته؟ كلا، فالسلطة (القاهرة) نفسها غير مشروعة، ولا تجوز لأفضل الحكومات أكثر مما تجوز لأسوئها. إنها ذميمة، وربما هي أشد ذمًا لو مورِسَت وفقًا لإرادة الرأي العام مما لو

مورِسَت ضد إرادته. فإذا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فردٌ واحد، لما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد بأكبر من حقه هو في إخراس البشرية إذا توافرت له السلطةُ التي تُمَكِّنه من ذلك. فلو أن الرأي مُلْكٌ شخصيٌّ لا قيمةَ له إلا عند صاحبه، وأن منعه من التمتع بهذا المُلْك هو مجرد ضررٍ شخصي، لكان للعددِ هنا ثقلٌ ما، وكان هناك بعضُ الفرق فيما إذا كان الضررُ قد حاقَ بعددٍ ضئيلٍ من الأشخاص أم عددٍ كبير؛ ولكن الشر المميز الذي يكمن في إخراس التعبير عن الرأي هو أنه يعني أننا نسرق الجنس البشري كله: نسرق الأجيال القادمة والجيل الحاضر معًا، نسرق الذين يخالفون الرأي أكثر من الذين يوافقونه. ذلك لأن هذا الرأي إذا كان صوابًا فقد حَرمنا هذه الأجيالَ من فرصة استبدال الحق بالباطل، وإذا كان خطأ فقد حرمناهم أيضًا من نفعٍ عظيم، وهو الإدراك الأكثر وضوحًا والانطباع الأكثر حيويةً للحق والذي ينجم عن اصطدامه بالخطأ(*).

من الضروري أن نبحث هذين الفرضين كلاً على حِدَة، فلكل منهما فرعٌ متميز يقابله من البرهان. إن من المحال علينا أن نتيقن أن الرأي الذي نحاول خنقه هو رأي باطل؛

(*) جون ستيوارت مل، عن الحرية، في: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق ا.د إمام عبد الفتاح إمام، ا.د ميشيل ميتياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٣٦-١٣٧.

وحتى لو افترضنا أننا على يقين من بطلانه فإن خنقه سيظل ضربًا من الشر.

أولا: إن الرأي الذي تحاول السلطةُ قمعَه قد يكون صوابًا. وإن أولئك الذين يرغبون في قمعه لَينكرون صوابَه بطبيعة الحال، إلا أنهم غير معصومين، وليس لديهم سلطةُ حسمِ المسألة نيابةً عن الجنس البشري وإقصاء أي شخص آخر عن سبيل الحكم. إن كل محاولة لإسكات المناقشة تتضمن زعمًا بالعصمة من الخطأ. وبوسعنا أن ندين هذه المحاولة بناء على هذه الحجة العامة، وبالأكثر لأنها عامة.

ولسوء الحظ وخيبة الأمل في الحس السليم لبني البشر فإن حقيقة قابليتهم للوقوع في الخطأ لا يقيمون لها وزنًا في أحكامهم العملية قريبًا مما يقيمونه لها في أحكامهم النظرية. فرغم أن كل إنسان يعرف جيدًا أنه عُرْضَةٌ للخطأ، فإن قليلاً من الناس من يرون ضرورة أخذ أي احتياطات ضد إمكان وقوعهم في الخطأ، أو يفترضون أن أي رأي يشعرون أنهم على يقين شديد به ربما يكون واحدًا من الأمثلة على خطأ اعترافهم بأنهم عرضة للخطأ.إن الأمراء أصحاب الحكم المطلق، أو غيرهم ممن اعتادوا أن يذعن لهم الآخرون إذعانًا لا حد له، يشعرون عادة بهذه الثقة التامة في آرائهم في جميع الأمور تقريبًا. أما من أسعده الحظ وكان وضعُه يتيح له أن يسمع آراءَه تُناقَش أحيانًا ولا يجعله دائمًا فوق التقويم إن هو أخطأ، فإنه لا

يضع هذه الثقة المطلقة إلا في آرائه التي يشاركه فيها جميعُ من حوله، أو يشاركه فيها أولئك الذين اعتاد احترامَهم. ذلك أن الإنسان بقدر افتقارِه إلى الثقة في حكمه المفرد فإنه يستند عادةً إلى معصومية «العالم» بصفةٍ عامة. و «العالم» بالنسبة لكل فرد يعني ذلك الجزء من العالم الذي يتصل به اتصالاً مباشرًا: حزبه، طائفته، كنيسته، طبقته الاجتماعية..إلخ. قد يوصف الإنسان، على سبيل المقارنة، بأنه على درجة من التحرر وسعة الأفق إذا اتسع معنى الوسط الذي يعيش فيه فشَمِلَ أي نطاق عريض مثل بلده أو عصره؛ غير أن إيمانه بهذه السلطة الجمعية لا يهزه على الإطلاق علمُه بأن عصورًا أخرى وطوائفَ أخرى وكنائسَ وطبقاتٍ وأحزابًا أخرى اعتنقت وما تزال أفكارًا عكسَ أفكاره بالضبط. فهو يحيل إلى عالمه الخاص مسئولية كونه في العالم الحق بإزاء العوالم المخالفة التي يعيش فيها بقيةُ الناس. ولا يُقْلِق خاطرَه قَط أن الصدفة وحدها هي التي حددت أي هذه العوالم العديدة هو العالم الذي يستند إليه، وأن نفس الأسباب التي جعلته قسيسًا في لندن كان من الممكن أن تجعله بوذيًا أو كونفوشيوسيًا في بكين. غير أن من الواضح بذاته وضوحًا يغنيه عن أي بَيِّنَة أن العصور والأجيال ليست أكثر معصومية من الأفراد؛ فما من جيل إلا اعتنق الكثير من الآراء التي بَدَت في نظر الأجيال التالية لا خطأً فحسب بل خُلْفًا لامعقولاً. ومن المؤكد أن كثيرًا من الآراء الشائعة اليوم

سوف ترفضها الأجيالُ المقبلة، مثلما أن الكثير من الآراء التي كانت سائدة ذات يوم هي الآن مرفوضة لدى الجيل الحاضر.

قد يعترض معترِضٌ بأن إدراكنا لقابليتنا للوقوع في الخطأ لا يسوِّغ لنا ألا نستخدم عقولنا جهد استطاعتنا وألا نسلك وفقًا لأفضل قدراتنا. ليس ثمة يقينٌ مطلق وإنما هناك ثقة كافية لتحقيق أغراض الحياة البشرية. وربما افترضنا، بل لا بد لنا أن نفترض، أن رأينا صواب وأننا نهتدي به في سلوكنا؛ ونحن لا نزعم أكثر من ذلك عندما نمنع الأشرار من إفساد المجتمع بنشرهم لآراء نعتقد أنها كاذبة وخطرة.

يرُد مِل على هذا الاعتراض قائلاً: بل تزعم أكثر من ذلك بكثير! لأن هناك فرقًا كبيرًا بين أن تزعم صحةَ رأي ما لأنه صمد لكل محاولةٍ سَنَحَتْ لمناقشته وتفنيده ، وبين أن تزعم صدقه لكي لا تسمح بتفنيده أو دحضه. إن إطلاق الحرية التامة في معارضة رأينا وتفنيده هو الشرط عينه الذي يسوغ لنا الزعمَ بصدقِهِ حتى نسير عليه في أفعالنا. وليست هناك أي شروط أخرى يمكن بموجبها لموجودٍ له قدراتنا البشرية أن يكون لديه أي ضمان عقلي بأنه على صواب.

يعزو مِل تقدمَ الجنس البشري عقليًا وسلوكيًا، رغم «لامعصوميته»، إلى خاصية جليلة ينفرد بها الذهن البشري، وهي قدرته على تصحيح أخطائه عن طريق المناقشة والتجربة؛ ليس بالتجربة وحدها، فلا بد من المناقشة لِتُبَيِّنَ لنا كيف ينبغي

تأويلُ التجربة. وشيئًا فشيئًا تنكشف الآراء والممارسات الخاطئة وتستسلم للوقائع والبراهين. غير أن الوقائع والبراهين قلما تمتلك القدرة على أن تُفصِح عن نفسها، وإنما هي بحاجة دائمًا إلى مناقشات تكشف معناها. تكمن قوة الحكم البشري وقيمته إذن في خصلة واحدة، وهي إمكان رده إلى الصواب متى أخطأ. ولا يمكن أن نضع ثقتنا فيه ما لم تكن وسائل رده إلى الصواب في متناول اليد بصفة دائمة. انظر إلى أي شخص يتمتع بملكة حكم جديرة حقًا بالثقة، فكيف واتته هذه الملكة؟ واتته لأنه اعتاد أن يفسح صدرَه لنقد آرائه وسلوكه، ومرن على الإصغاء لكل ما يمكن أن يقال ضده، وأن ينتفع بكل ما يكون في هذه الانتقادات من صواب، وأن يَعرِض لنفسه، وللآخرين إذا اقتضى الأمر ، خطأَ ما تَبَيَّنَ خطؤه. ذلك أنه وَجَدَ أن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الكائن البشري أن يتخذ سبيلاً إلى معرفة كل شيء عن موضوع ما هي أن يصغي إلى ما يمكن أن يقوله عنه أشخاصٌ متنوعون في آرائهم، وأن يدرس جميع الزوايا التي يمكن لعقولٍ مختلفة أن تنظر إليه منها. لم يَتَسَنَّ لحكيم قَط أن اكتسبَ حكمتَه إلا بهذه الطريقة، ولا هو في طبيعة الفِكر البشري أن يصير حكيمًا بأي طريقة أخرى.

والتاريخ، كما يقول مِل، مَليءٌ بالأمثلة الصارخة على استخدام سلاح القانون، بإخلاصٍ وحسنِ نية، لاجتثاثِ

أفضلِ الناس وأنبلِ المذاهب (وإن كُتِبَ البقاءُ لبعض هذه المذاهب فأصبحت بدورها، ويا للسخرية، غطاءً يبرر سلوكًا مماثلاً تجاه أولئك الذين انشقوا عنها أو عن التفسير السائد لها).

سقراط: ما كان للجنس البشري أن ينسى أنه كان في قديم الزمان رجلٌ يُدْعَى سقراط قام بينه وبين السلطات القانونية والرأي العام في زمنه صدامٌ مشهور. وُلِدَ سقراط في عصرٍ وبلدٍ حاشدين بالأفذاذ من الرجال. وقد وصلت إلينا أنباءُ هذا الرجل عن طريق أناسٍ كانوا أعلمَ الخَلْقِ به وبعصره، وقالوا إنه كان أحسنَ أهل زمانه خُلُقًا وفضيلة. هذا الرجل، الذي كان المعلمَ الأكبر لعظام المفكرين على مدار التاريخ، حَكَمَ عليه مواطنوه بالإعدام بعد أن أدانوه قضائيًا لمروقِهِ وفساد خُلُقِه إذ كان ينكر آلهةَ المدينة وكان في زعمهم يُفسِد الشبابَ بأفكاره وتعاليمه. لقد وجدته المحكمةُ مذنبًا؛ ولدينا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنها وجدته مذنبًا حقًا وأدانت الرجلَ الذي ربما كان أجدرَ أهلِ عصره بالإجلال، وحكمت عليه بالموت بوصفه مجرمًا.

المسيح: والمثال الثاني الذي يورده مِل هو محاكمة المسيح. لقد اتهِم المسيحُ بالمروق (وهي نفس التهمة التي صارت تُلقَى على الناس من أجله فيما بعد!). يقول مِل إن جميع القرائن تدل على أن الذين حاكموا المسيح وأدانوه لم يكونوا من شرار

البشر، بل كانوا على العكس خيارًا يبلغون حد الكمال، وربما أكثر من الكمال، من العواطف الدينية والخلقية والوطنية لعصرهم وشعبهم. إن رئيس الكهنة الذي شق ثيابه عندما سمع كلمات المسيح كان على الأرجح مخلصًا في رعبه وسخطه ، إخلاصَ عامةِ المتدينين الأجلاء الآن فيما يُبدونه من مشاعرَ أخلاقيةٍ ودينية. وإن معظم الذين يأنفون اليوم من هذا السلوك لو أنهم عاشوا في زمنه ووُلِدوا يهودًا لفعلوا بالضبط مثلما فعل. وعلى المسيحيين الأورثوزوكسيين الذين ينجرفون إلى الظن بأن الذين رجموا الشهداء الأوائل كانوا بالتأكيد أسوأ منهم أن يتذكروا أن القديس بولس كان واحدًا من أولئك الذين اضطهدوا المسيحيين الأوائل.

ماركوس أوريليوس: ويضيف مِل مثالاً ثالثًا لعله أبلغُ الأمثلةِ جميعًا إذا كان هَوْلُ الجُرمِ يُقاسُ بحِكمةِ مرتكبِه. ذلك هو الامبراطور الروماني ماركوس أوريليوس (١٢١-١٨٠) الذي كان الحاكمَ المطلقَ على العالم المتحضر كله آنذاك. لقد بلغ هذا الرجل من الحكمة والأستاذية ما لم يبلغه أي واحد من معاصريه. وكان مثالاً لرقة القلب وللعدالة التي لا يشوبها شيءٌ اللهم إلا السماحة الزائدة. وكانت كتاباتُه هي أرفع ما أنتجه العقل القديم في الفكر الأخلاقي، ولم تكن تختلف اختلافًا يُذكر عن أخص تعاليم المسيح. هذا الرجل، المسيحي في كل شيء إلا العقيدة، اضطَهَدَ المسيحية!! لقد كان يعلم أن

المجتمع القائم في زمنه كان في حالةٍ يُرثَى لها، غير أنه رأى أن ما يُمسِكُ هذا المجتمعَ ويحفظُه من أن يصير إلى الأسوأ هو الإيمانُ بالآلهة القائمة وتوقيرُها، ورأى أن مهمته كحاكم للبشرية ألا يَدَعَ مجتمعَه يتفتتُ ويتفسخ، ولم يتصورْ إمكانَ إقامةِ روابطَ جديدةٍ تمسك المجتمعَ إذا ما أزيلَت الروابطُ القائمة. ولما كانت المسيحية تستهدف صراحةً حَلَّ هذه الروابط، وكان عقلُه في الوقت نفسه يستغربُ حكايةَ الإله المصلوب ولا يُسِيغُها، فقد خَلَصَ أرقُّ الفلاسفةِ والحكام جميعًا، مدفوعًا بالواجب المقدس، إلى إصدار قرارٍ باضطهاد المسيحية. أيظن مَن يناوئُ حريةَ الفكر اليوم أنه أكثرُ حكمةً وفضيلةً من ماركوس أوريليوس، أو أكثر منه دأبًا في البحث عن الحقيقة والتزامًا بها إذا وجدها؟! فما لم يَدَّعِ ذلك فليَكُفَّ عن ادِّعاءِ العصمةِ لنفسه ولجُموعِه وتكرار ما وقع فيه ماركوس أوريليوس العظيم وأدى إلى أوخم العواقب.

يخطئ من يظن أن إخراسَ الهراطقةِ أمرٌ لا تشوبه شائبة. ذلك أنه يؤدي إلى انعدام أي نقاش عادل ودقيق لآراء الهراطقة. والضرر الأكبر إذاك لن يقع على الهراطقة بقدر ما يقع على غير الهراطقة، فيعوق نموهم الذهني ويُفقدهم شجاعةَ العقل. ولنا أن نتصور كم يفقِدُ العالمُ من العقولِ الواعدةِ حين ترتبط بالجبن ولا تجرؤ على متابعة أي سلسلة جسورة وفتية من التفكير خشية أن تفضي بها إلى شيء قد يُعَد

منافيًا للأخلاق أو للعقيدة. لا يمكن للمرء أن يصبح مفكرًا كبيرًا ما لم يدرك أن واجبه الأول كمفكر هو أن يقتفي فكرَه إلى النتائج التي يفضي إليها كيفما كانت. وإن الحقيقة لَتَربحُ من أخطاء من يفكر لنفسه (مع البحث والإعداد اللازمين) أكثر مما تربحه من الآراء الصحيحة لأولئك الذين لم يعتنقوها إلا ليعفوا أنفسَهم من عناء التفكير.

وليست الغاية الوحيدة، أو النهائية، من حرية التفكير هي تكوين مفكرينَ عظام. بل هي على العكس ضرورية بنفس الدرجة، وربما بدرجةٍ أكبر، لتمكين المتوسطين من الناس من أن يبلغوا المستوى الذهني الذي يمكنهم بلوغه. لقد كان هناك، وربما سيظل ، مفكرون فرادى عظام في مناخ عام من العبودية الذهنية؛ لكنه لم يكن قَط ولا يمكن أن يكون هناك شعبٌ ناشطٌ فكريًا في مثل هذا المناخ. وحيثما وجدنا شعبًا اقتربَ من هذه السمة فترةً من الزمن فما ذلك إلا لأنه عَلَّقَ لبعض الوقت الخوفَ من الفكر الهرطقي. وحيثما كان هناك اتفاقٌ ضمني على أن المبادئَ غيرُ قابلةٍ للنقاش وأُغلِقَ بابُ النقاش في المشكلات الكبرى التي يمكن أن تشغل البشرية، فليس لنا أن نأمل في أن نجد ذلك المنسوب المرتفع من النشاط الفكري الذي جعل بعض فترات التاريخ لامعة. ولم يهتز عقلُ شعبٍ من أساسه ويجد الحافز الذي يرفع حتى الأشخاص ذوي العقول العادية إلى شيءٍ من منزلة الكائناتِ المفكرة مادام

يتجنب الخوضَ في مناقشة الأمور الكبيرة والهامة والتي من شأنها أن توقظَ العزائمَ وتشعل الحماسة. ولدينا شاهد على ذلك، وهو حالة أوروبا إبان العصر الذي تلا عصرَ الإصلاح الديني مباشرة. وشاهد آخر (وإن يكن مقصورًا على القارة(*) ومحصورًا في الطبقة المثقفة) في الحركة الفكرية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وشاهد ثالث، وإن دام فترةً أقصر حتى من هذه، ذلك الاختمار الفكري الذي حدث في ألمانيا في عهد جوته وفختِه. اختلفت هذه الفترات فيما بينها اختلافًا واسعًا من حيث الآراء الخاصة التي أفرزتها، غير أنها تشابهت في سمةٍ معينة وهي أنه في ثلاثتها تم تحطيمُ نيرِ السلطة. لقد تم في كل منها الإطاحةُ بالاستبداد الذهني دون أن يحل محله استبدادٌ جديد. إن الزخْم الذي سنح في هذه الأحقاب الثلاث هو الذي جعل أوروبا على ما هي عليه الآن. وما من إصلاح حدث سواء في الذهن البشري أو في النظم والمؤسسات إلّا ويمكن تعقبُه إلى إحدى هذه الفترات على وجه التحديد.

ومن الناس من يظن أن بحَسْبِهِ أن يعتقد، موقنًا، بما يراه حقًا، وإن افتقد أية معرفة بأسس هذا الرأي وعجَزَ عن تقديم أي دفاع معقول عنه ضد أتفه الاعتراضات. ومن الطبيعي أن يرى مثل هؤلاء، وإن تسنى لهم أن يتلقنوا عقيدتهم من خلال سلطةٍ ما، أن فتح باب المناقشة في عقيدتهم هو أمر يضر ولا

(*) أي القارة الأوروبية باستثناء الجزر البريطانية.

يفيد. فإذا ما امتد نفوذ هؤلاء لأصبح من المستحيل رفض الآراء السائدة عن تَبَصُّرٍ وحكمة، وإن ظل من الممكن رفضُها عن تسرعٍ وجهل . ذلك أن منع النقاش تمامًا هو أمرٌ غير ممكن ، وحالما أُفسِح له المجال فإن الاعتقادات القائمة على غير اقتناع تكون خليقةً أن تنهار أمام أتفه الحجج. ولنفترض مع ذلك أن هذا غير ممكن (ولنزعم أن الرأي الحق يصمد في العقل، وإن كان يصمد كتحيزٍ وكاعتقادٍ منفصلٍ عن البرهان) فليست هذه هي الطريقة التي ينبغي على الموجود العاقل أن يعتنق بها الحقيقة . ليس هذا عرفانًا بالحقيقة. وما الحقيقةُ التي يُعتقَد بها على هذا النحو سوى خرافةٍ كبيرة التصقت بالمصادفة بالألفاظ التي تشير إلى حقيقة.

وأخيرًا هناك سببٌ ثالث يجعل من اختلاف الرأي ميزةً كبرى. لقد تحدثنا حتى الآن عن احتمالين اثنين: الأول أن يكون الرأي السائد باطلاً، وبالتالي يكون هناك رأي آخر هو الحق. والاحتمال الثاني أن يكون الرأي السائد صوابًا، ومن ثم يكون صراعه مع الخطأ أمرًا ضروريًا حتى نصل إلى فهمٍ واضح لحقيقته ونشعر بها شعورًا عميقًا. غير أن هناك احتمالاً ثالثًا أكثر شيوعًا من الاحتمالين السابقين، وهو أن يكون الرأيان المتعارضان يشارك كل منهما في الحقيقة بنصيب بدلاً من أن يكون أحدهما صوابًا والآخر خطأ. وفي هذه الحالة يكون الرأي غير السائد ضروريًا لكي يكمل الحقيقة التي لم

يجسدها الرأي السائد إلا جزئيًا. وصفوة القول أن اختلاف الآراء هو الفرصة الوحيدة، في الوضع الحالي للفكر البشري، لإجلاء كل جوانب الحقيقة. وإذا وُجِدَ هناك أشخاص يمثلون استثناء من حالة الإجماع الظاهر للعالم حول موضوع ما، حتى لو كان العالم على حق، فثمة احتمالٌ دائمًا أن يكون لدى المخالفين شيئًا ما جديرًا بالإصغاء إليه، وأن الحقيقة سوف تخسر شيئًا ما بصمتهم(*).

وحتى لو افترضنا أن الرأي الشائع الذي قبلناه لفترةٍ طويلة ماضية، لم يكن صوابًا فحسب وإنما يشتمل على الحقيقة كلها، فإنه ما لم يتعرض لمناقشة قوية وجادة، فسوف يتحول عند معظم المؤمنين به إلى اعتقادٍ راسخ، بل ميت، بطريقة مبتسرة، دون أن يفهم أحدٌ أسسه العقلية التي يرتكز عليها. ليس ذلك فحسب، بل إن هذا الرأي الشائع الذي اعتبرناه صوابًا، يصبح هو نفسه في خطر الضياع أو الضعف ، ويحرم من التأثير الحيوي على الأخلاق والسلوك، ويتحول بمضي الزمن إلى اعتقاد شكلي لا يؤدي إلى شيءٍ طيب، ولا يُرجَى من ورائه خير أو نفع، بل إنه ليرتطم بالقاع فيمنع نمو أي اقتناع حقيقي مخلص يمكن أن يأتي به العقل أو التجربة الشخصية(**).

(*) أسس الليبرالية السياسية ، ص ١٧٦ .

(**) الطاغية، ص ٢٩٦.

أهمية التنوع والفردية في صنع التقدم

«ويكون العقلُ أكثرَ اتساقًا مع نفسه لو ذهب إلى أن الله قد أسبغ على الطبيعة الإنسانية ما أسبغ بهدفِ تحقيقِ أغراضٍ أخرى غير مجرد محوِها!».

ج.س.مِل

الحرية قيمةٌ كبرى. بل هي أساس القيم وشرطها، ووسيطها الذي يأتي بها إلى الوجود.

ومن ثم فالحرية لا تَحُدُّها إلا حريةٌ مثلها. وحرية الفرد لا تحدها إلا حرية الآخرين. ومادام الفرد لم يتدخل فيما لا يعنيه ولم يشكل إزعاجًا للآخرين، ولم يتحرش بغيره فيما يخصهم، ولم يَعْدُ أن سَلَكَ وفقًا لميوله وأحكامه فيما يخصه، فإن نفس الدواعي التي توجب حرية الرأي توجب أيضًا ترك الفرد وشأنه في وضع آرائه موضع التطبيق على مسئوليته.

أن البشر غير معصومين، وأن الحقائق التي يرونها هي في الأغلب أنصاف حقائق فقط، وأن وحدة الرأي غير مستحبة ما لم يكن ذلك نتاج مقارنة كاملة وحرة للآراء المتعارضة، وأن التنوع ليس شرًا بل هو خير إلى أن يبلغ البشر قدرةً أكبر بكثير مما هم عليه الآن في تمييز جميع جوانب الحقيقة_ تلك مبادئ تسري على طرائق الفعل لدى البشر بقدر ما تسري على آرائهم. ومثلما أن من المفيد وجود تنوع من الآراء مادام الكمال في البشر غير وارد، كذلك من المفيد وجود كثرة متنوعة من

تجارب العيش، ومن المفيد أن يُفْسَح المجال لتنوع الشخصيات مادام ذلك لا يمس الآخرين بأذى. وباختصار، من المستحب، في الأمور التي لا تعني الآخرين أساسًا، أن تؤكِّدَ الفرديةُ نفسَها. فحيثما كانت قاعدةُ السلوك هي عادات الآخرين وتقاليدهم لا شخصية الفرد ذاته_ فقد تم إهدار مكوِّن أساسي من مكونات السعادة البشرية وإهدارٌ للمكون الرئيسي بحق لتقدم الفرد والمجتمع.

قلما فَهِمَ أحدٌ خارج ألمانيا، مجرد فهم، معنى المذهب الذي قال به فيلهلم فون همبولت وجعله موضوع إحدى دراساته، والذي يفيد بأن «غاية الإنسان، أو ذلك الذي توجبه إملاءاتُ العقل الأزلية الثابتة وليس ما تومئ إليه الرغبات الغامضة والعارضة، هي إنماء قدراته أعلى إنماء وأشده انسجامًا ليصبح كلاً مكتملاً ومتسقًا»؛ ومن ثم فإن «الهدف الذي يجب على كل كائن إنساني أن يصرِف إليه جهدَه بلا انقطاع، والذي ينبغي بخاصة على من يريد التأثير في رفاقه من البشر أن يضعه نُصبَ عينيه على الدوام، هو الفردية_ فردية القدرة وفردية النمو»؛ ولتحقيق ذلك ثمة شرطان أساسيان هما «الحرية، وتنوع المواقف»، ومن اتحاد هذين الشرطين تنشأ «القوة الفردية والتعدد المتنوع»، اللذين يجتمعان معًا فيشكلان «الأصالة الإبداعية» originality .

إن ذلك الذي لا يفعل أي شيء إلا لأنه ما جرت به العادة لا يقوم بأي اختيار. إنه لا يكتسب خبرة لا في تمييز ما هو أفضل ولا في الرغبة فيه. فالقدرات الذهنية والخلقية، شأنها شأن القدرات العضلية، لا تتحسن إلا بالاستعمال. وليس ثمة مرانة حقيقية لقدرات المرء حين يفعل شيئًا لمجرد أن الآخرين يفعلون هذا الشيء ، ولا حين يعتقد شيئًا لمجرد أن الآخرين يعتقدونه. وإذا لم يتأسس رأي المرء على عقله الشخصي حصرًا فلن يمكن لتَبَنِّيه هذا الرأيَ أن يُقَوِّي عقله بل الأرجح أن يضعفه. وإذا لم تكن بواعث فعله متفقة مع مشاعره وشخصيته فلن يؤدي هذا الفعل بمشاعره وشخصيته إلى غير التبلد والخمول بدلاً من النشاط والحيوية. ومن يترك للعالم، أو لبقعته التي يعيش فيها، اختيار خطته في الحياة نيابةً عنه، لا يحتاج إلا إلى مَلَكةٍ واحدةٍ تمتاز بها القرود وهي ملَكة التقليد. لقد أصبح كل فرد في زمننا الراهن، من أعلى طبقات المجتمع إلى أدناها، يعيش كأنه تحت عين رقابة عدائية ومخيفة؛ فنجده في جميع الأمور، سواء منها ما يخص الآخرين أو ما يخصه وحده ، لا يسأل نفسه : ماذا أُفَضِّل ؟ أو : ما الذي يتيح لأفضل ملكاتي وأعلاها أن تنشط على سجيتها ويُمَكِّنها من أن تنمو وتزدهر؟ بل يسأل: ما الذي يليق بمركزي؟ أو: ما الذي يفعله عادةً من هم في مثل وضعي وظروفي المالية؟ هكذا ينتفي الاختيارُ وتنتحر القيمةُ. وهكذا ينحني العقلُ نفسُه لِنِير

العبودية. وهكذا تذبل الملكات الإنسانية ولا تعود للشخص طبيعة خاصة ولا آراء ولا مشاعر ولا رغبات. فهل هذه هي الحال المرجُوَّةُ للطبيعة البشرية؟!

نعم هذه هي الحال وفقًا لنظرية «كلفِن» التي تقول بأن الإرادة الذاتية هي خطيئة الإنسان الكبرى، وأن كل الخير الذي يمكن للبشرية أن تفعله ينحصر في «الطاعة»: ليس لك من خيار، ومن ثم فإن عليك أن تفعل كذا ولا تفعل غير ذلك. و «أيما شيء ليس فريضةً فهو ذنب». هكذا يكون الخير هو استئصال الفردية وسحق الملكات والقدرات والمشاعر. غير أن العقل يكون أكثر اتساقًا مع نفسه لو ذهب إلى أن الله قد خلق للإنسان ملكات لكي تنمو، وقدراتٍ لكي تُستخدَم، وممكناتٍ لكي تتحقق، ويكون العقل أكثر اتساقًا مع نفسه لو ذهب إلى أن الله قد أسبغ على طبيعة الإنسان ما أسبغ بهدف تحقيق أغراضٍ أخرى غير مجرد محوِها!! إن الكائنات البشرية لن تكون شيئًا نبيلاً جديرًا بالتأمل بأن تقضي على كل ما بداخلها من فرادة وتميز، وتمسخه إلى تشابهٍ واطِّراد؛ وإنما تكون كذلك بأن تشجع التفرد وتهيب به وتنميه من غير اصطدامٍ بمصالح الآخرين وحقوقِهم. وكلما كانت حياة الفرد، الَّذي هو لَبِنَةُ المجتمع، أكثر امتلاءً كانت حياةُ المجتمع، الذي هو مجموع أفراده، أكثر امتلاءً أيضًا.

ويتحدث مل عن أهمية الفكر الابتكاري والتلقائية المبدعة في حياة المجتمع البشري. إن المبدعين هم الذين يكتشفون الحقائق ويذيعونها، وبدونهم ما كان للبشرية أن تعرف شيئًا . والعقول العبقرية عادةً ما تكون قلةً متفردةً من أعضاء المجتمع، وعادةً ما يكون ذكاؤها وأفكارُها غيرَ منسجمة مع القوالب التي شكَّلَها المجتمع واتخذها. غير أن هذه القلة هم «ملح الأرض»، وبدونهم تتحول حياةُ البشر إلى بحيرةٍ راكدة؛ فهم لا يقدمون فقط ما هو خير وصالح مما لم يكن موجودًا من قبل، وإنما هم الذين يبعثون الحياة فيما هو موجود. إن من الخير أن تكون هناك شخصياتٌ متعاقبة من المبدعين يمنعون الحياةَ البشرية من التخثُّر، ويمنعون الحضارة من الانحطاط، ويمنعون البشر من التحول إلى قطيع، ويمنعون العقائد والممارسات من التحول إلى محض تراثٍ وعادات (أي إلى أمور ميتة ومن ثم لا تحتمل أي صدمة من أي شيء حي). إنهم دائمًا قِلة؛ ولكن من الضروري لكي يظهروا أن نحافظ على التربة التي ينمون فيها. فالعبقرية لا يسعها أن تتنفس إلا في مناخ من الحرية. والعباقرة أكثر فرديةً من غيرهم من البشر، ومن ثم فهم أقل قدرةً على أن يَضغطوا أنفسهم داخل قوالب المجتمع.

من الخير إذن أن نفسح للعبقرية مجالَ التفتح، وأن نمنح العبقريةَ حريةَ التعبير عن نفسها في الفكر والفعل، وأن

نحميها من سطوة الرأي العام، أو من سطوة الحكومة الديمقراطية وهي تعكس سطوة الرأي العام. فالجماهير هي دائمًا كتلة من البشر المتوسطي القدرات، يفكر لهم أشخاصٌ على شاكلتهم يوجهون إليهم الخطاب أو يتحدثون باسمهم ، ارتجالاً، أو من خلال الصحف ووسائل الإعلام. ولن يتسنى لمجتمعٍ أن يعلو فوق «الوسطية» (النصفية) **mediocrity** إلا بمقدارٍ ما يُسْلِم نفسَه لقيادة نخبة من الموهوبين الممتازين (على نحو ما يحدث في العصور المزدهرة)؛ فالشروع في أمورٍ حكيمةٍ أو نبيلةٍ لا يكون، ولا يمكن أن يكون ، إلا على يد أفراد. ويكون شرف رجل الشارع ومجده هو قدرته على متابعة هذا العمل وفهمه. إن سطوة الجماهير أو طغيان الأغلبية لا يدرأه ويصحح إلا أن تكون هناك فردية قوية للمرموقين من أعلام الفكر. وفي مثل هذه الظروف، بصفة خاصة، تمس الحاجةُ إلى ظهور الشخصية الفردية المستثناة لا الحيلولة دون ظهورها؛ إذ ينبغي تشجيعها لأن تعمل على نحوٍ مخالفٍ لما تعمله الجماهير. إن طغيان الرأي العام قد جعل الاختلاف بحد ذاته ترياقًا، وجعل مجرد رفض الانحناء للعادات هو نفسه فائدة كبيرة، وجعل من المطلوب أن يشذ الناس ويكثر فيهم التفرد والاختلاف كلما كثرت الشخصية القوية. ذلك أن مقدار الاختلاف والتفرد في مجتمعٍ ما يتناسب مع مقدار العبقرية والنشاط العقلي والشجاعة الأدبية التي يشتمل عليها ذلك

المجتمع. وإن ندرة الأفذاذ اليوم والذين يجرؤون على الاختلاف لَتشكل الخطر الرئيسي في هذا العصر.

نخبة سعيد عقل (على ذِكْر نخبة جون ستيوارت مِل) :

إلى فيثاغورس، أحد عِلْية العقول في كل الأزمنة، يُنسب القول: «سأخاطب الحكيم فأبعِدوا الجُهَّال». إذن منذ عهدٍ باعِدٍ في القِدَم شَعَرَ سَراةُ الفكر بأن العامة خطرٌ على أصحاب التعاليم الرفيعة(*).

بيد أن تطورًا هامًا حصل. فبِتنا اليوم وخطر الجهال على القيم الكبيرة نستغله لخير تلك القيم، نشحذها عليه، نزيدها مضاء. وهكذا لم يتحفظ أينشتين في رَكْزِ كونِه على نواميسَ تُناقِضُ الحِس العام. ذلك لا لأن العامة- في أوروبا- ارتقت كثيرًا عما كانت عليه عهد الاضطهادات، بل لأن النخبة تَكَوَّنت. تكونت فراحت تشكل حول صاحب الرأي الجديد- محقًا كان أم مخطئًا - درعًا يقيه ثورةَ الخصوم: ثورتَهم على شخصه فلا يُمَس- وما ذلك بشيء هام - وثورتهم على أفكاره فلا تُخنَق في فمه- وهو هو الأمر الأساسي- بل تُوَكَّل إلى المحك المختص وحده، يتوجها أو ينتقي منها ما صلح أو يُدحِضها جميعًا، ممهدًا لعمل النسيان يأتي عليها.

(*) سعيد عقل، غد النخبة، عن : «سعيد عقل، شعره والنثر»، نوبليس، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩١، المجلد الثاني ص ١٦٧.

لا لم يبقَ أحدٌ في عصرنا يخشى نِقمةَ العامة.

بشرطٍ واحد:

أن تكون الخاصةُ موجودة(*).

هذا والنخبة على الجملة مناخ.

فإذا لم يشعر المجتمع، جميعًا، من لاهوتيِّه إلى الجاهل، من القصر إلى الحانة، بأن هناك، في قمة هذا المجتمع ولكن على مقربةٍ من قلبه، طبقةً تتنفس بالشؤون العليا: كثافة الوجود، ترف الوجود، سمو الوجود، فقل إن ذاك المجتمع شبح أو دول شرطية تُحكَم بالسوط، رقعة أرض من فقر وبداوة في لباس حضر معرضة بين يوم وآخر إلى الوقوع في أيدي شرذمة من الطماع أو تجار النفوذ أو ما هو أوجع: مستعمرين ارتدوا بِزةً جديدة(**).

إن إيجاد التفاهم بين العامة والخاصة لا يتم، بحال من الأحوال، بإنزال هذه إلى مستوى تلك، بل برفع تلك إلى مستوى هذه. إن الدلعة الديمقراطية في العصر عودت العامة شيئًا خطرًا. خطرًا حتى عليها. هو أن تساير العامةَ الخاصةُ وتجاري ما تظن العامةُ أنه خيرها. والعامة لن تعرف خَلاصَها، إلا إذا أُبقِيَت على اتصالٍ بخلاصةِ اكتشافات

(*) المرجع نفسه، ص ١٦٧-١٧٧.

(**) المرجع نفسه، ص ١٧٨-١٧٩.

الخاصة. لا ما يطبّقه الصناعيون تكنولوجيًا من اكتشافات الخاصة، بل ما تبحثه الخاصةُ نفسُها في دوائرها العليا من نواميس. نعم ليس بإمكان العامة أن تفقه النواميس؛ ولكن بإمكانها أن تطَّلع على روح النواميس. بإمكانها أن تدرك اتجاهَها، بإمكانها أن تعيش في مناخها الرفيع.

ولو عجزت النخبةُ غدًا عن تقليل سعة الهاوية بين الخاصة والعامة، لجاءت النتيجةُ راعبة: استمر الحكم في تدهور، لأن الحكم متأثر بطبيعته بالعامة ، إن لم نقُل منبثق منها؛ وأُجبِرَ ، عندما يستيقظ إلى الدرك الذي يكون قد سقط فيه ، على التبدل حكمًا فرديًا(*).

* * *

من الحكمة أن نفسح المجال لشيء من "التجريب" في الفعل والسلوك، وأن نتحلى برحابة العقل والصدر تجاه كل غريبٍ مختلف. ذلك أن تعدد التجارب البشرية دليل ثراء وخصب، مثلما أنه سبيل تقدم وارتقاء. ومن شأن الزمن وحده أن يبين لنا أي هذه التجارب هو الأفضل والأجدى والأنجع فنأخذ به كعادة ونكتسبه اكتسابًا. ليس من حق أحد أن يفرض أسلوب حياته على غيره فَرضًا، فالبشر ليسوا قطيعًا من نعاج، بل إن النعاج ليست فيما بينها تامة التشابه بل بينها

(*) المرجع نفسه ، ص ١٨٦-١٨٧.

اختلافٌ وتفاوُت. وما كان لإنسان أن يجد ثوبًا يناسبه أو زوجين من الأحذية ما لم تكن قد فُصِّلَت على مقاسه أو كان لديه مخزن كامل ينتقي منه. أيمكن أن يكون اختيار طريق للحياة أسهل من اختيار ثوب؟ أم هل يتشابه البشر جميعًا في تكوينهم البدني والروحي أكثر من تشابههم في مقاس أقدامهم؟

ولو أن الأمر كان محصورًا في تنوع أذواق البشر لكان في ذلك مانعًا كافيًا من صبهم جميعًا في قالب واحد. فما بالك إذا كان اختلاف الأشخاص يتطلب أيضًا تنوع الظروف الملائمة لنموهم الروحي، تمامًا مثلما تتطلب النباتات المختلفة لنموها أجواء مختلفة. فالشيء نفسه الذي يساعد شخصًا ما على الارتقاء بطبيعته العليا وتنميتها قد يعوق نمو شخص آخر، وقد يكون نمطٌ معينٌ من الحياة مثيرًا صحيًا لشخصٍ ـ يحفظ جميع ملكات الفعل والاستمتاع عنده في أحسن حال، بينما يكون لشخصٍ آخر عبئًا مشتِّتًا يوقف نمو حياته الداخلية بأكملها أو يسحقها. تلك هي الاختلافات بين البشر في مصادر متعتهم وفي استهدافهم للألم وتأثرهم بشتى العوامل المادية والأخلاقية؛ فما لم يقابلها تنوعٌ آخر في طرائقهم في الحياة فإنهم لن ينالوا نصيبهم المستحق من السعادة ولن تنمو جوانبهم الذهنية والخلقية والجمالية إلى غاية ما تسمح به قدراتُهم.

ثمة ميلٌ خبيث في العصور الحديثة يجعل العامة أشد ميلاً من معظم العصور السابقة لأنْ يفرضوا قواعد عامة للسلوك، ويرغموا كل فرد على الانصياع للمعيار السائد . وهذا المعيار يفيد، صراحةً أو ضِمنًا، ألا نرغب في شيء رغبةً قوية. ومثله الأعلى للشخصية هو أن تكون خِلْوًا من أي سمةٍ بارزة، وأن تطمس بالضغط، كما تفعل الأحذية الصينية، أي جزء من الطبيعة الإنسانية يبدو بارزًا، وألا يسمح للفرد بأن يشذ في مجمله عن العاديين من البشر.

إن استبداد العادات هو في كل مكان العقبة التي تواجه التقدم البشري. والشطر الأكبر من العالم لم يكن له تاريخ بالمعنى الصحيح، لأن استبداد العادات فيه كان استبدادًا تامًا. ذلك هو الحال في «الشرق» كله. فالعادات هناك، في جميع الأمور، هي المرجع النهائي والفيصل. العدل والحق هناك يعني الانصياع للتقاليد. وهانحن نرى النتيجة: فهذه الأمم لا بد أنها كانت مبدعةً يومًا ما ؛ فلم يكن من فراغٍ ما شيدته من مدائن وما تَضَلَّعَت فيه من آداب ومن كثير من فنون الحياة؛ بل هي التي صنعت ذلك بنفسها وكانت يومئذ أعظم أمم العالم وأقواها. فما هو حالها اليوم؟ رعايا أو تابعون لقبائل كان أسلافهم يهيمون في الغابات عندما كان أسلاف هؤلاء لديهم القصور الفخمة والمعابد الرائعة؛ غير أن أسلاف تلك القبائل (الأوروبية الأولى) كانوا يمتازون بشيء واحد: هو أن

العادات لم تكن تمارس استبدادًا كليًا عليهم، بل تتقاسم السلطة مع الحرية والتقدم. ويبدو أن شعبًا ما يمكن أن يكون بسبيل التقدم فترة معينة من الزمن ثم يتوقف ؛ فمتى يتوقف؟ عندما يفلِس من الأفذاذ المتفردين ولا يعود يمتلك الشخصية الفردية.

وما الذي حفظ أوروبا حتى الآن من هذا المصير؟ ما الذي جعل عائلة الأمم الأوروبية عائلةً متقدمة بدلاً من أن تكون قسمًا راكدًا ثبوتيًا من الجنس البشري؟ السبب لا يكمن في أي امتياز فائق فيهم (والذي إن وُجِدَ فبوصفه المعلولَ لا العلة)، وإنما السبب هو تَنَوُّعُهُم الملحوظ في الشخصية وفي الثقافة. فالأفراد والطبقات والأمم في أوروبا كانوا متباينين الواحد عن الآخر غاية التباين: لقد سلكوا طرقًا متعددةً جدًا، يؤدي كل منها إلى شيء ذي قيمة. صحيح أنهم لم يَسْلَموا من التعصب ومحاولة كل منهم فرضَ طريقه على الآخر، غير أن محاولة كل منهم إيقاف تطور الآخر قلما أسفرت عن نجاح دائم؛ بل كان كل منهم يضطر في نهاية الأمر إلى تَقَبُّل الخير الذي يقدمه له الآخرون. وأوروبا، في اعتقادي، مدينة لهذه الكثرة من الطرق في تقدمها ونموها المتعدد الجوانب.

* * *

الفصل

الرابع

4

داعية المجتمع المفتوح

«لو أن هناك شيئًا من قبيل الاشتراكية المقترنة بالحرية الفردية، لوددْتُ أن أكون اشتراكيًا؛ فليس أجمل من أن يعيش المرءُ حياةً متواضعةً في مجتمع مساواة. غير أني أنفقتُ زمنًا قبل أن أدرك أن هذا لا يعدو أن يكون حُلمًا جميلاً، وأن الحرية أهم من المساواة، وأن محاولة تحقيق المساواة من شأنها أن تهدد الحرية، وأن الحرية إذا فُقِدَت فلن يتمتع فاقدوها حتى بالمساواة».

كارل بوبر

«إن ما يتضمنه كتاب «المجتمع المفتوح» لبوبر من دفاعٍ إيجابي عن الانفتاح الديمقراطي وعن التسامح يبقى، ربما، أقوى دفاع يسطره قلمٌ في جميع العصور».

بريان ماجي

يعد كارل بوبر واحدًا من أهم أنصار الديمقراطية ودعاة المجتمع المفتوح، ويعد فوق ذلك من أشرَس خصوم المجتمع المغلق والشمولي واليوتوبي، وأشدهم بأسًا وأبلغهم حجة. في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، الذي تعُده بعض المؤسسات الثقافية الكبرى الكتاب الرابع في الأهمية بين ما كُتِبَ في القرن العشرين، يبرهن بوبر بالحجــة على أن اليقين لا وجود له في السياسة مثلما هو لا وجود له في العلم؛ ومن ثم فإن فرض وجهةٍ واحدة من الرأي هو أمرٌ ليس له ما يبرره. وأسوأ صور المجتمع الحديث جميعًا هي تلك المجتمعات التي تفرض تخطيطًا مركزيًا ولا تسمح بالمعارضة. فالنقد هو الطريق الرئيسي الذي يمكن به تنقيح السياسات الاجتماعية قبل تنفيذها؛ وملاحظة النتائج غير المرغوبة هي أوجب سبب

لتعديل السياسات أو نبذها بعد أن يتم تنفيذُها. يتبين من ذلك أن المجتمع الذي يسمح بالمعارضة والحوار النقدي، أي المجتمع المفتوح، سيكون بالتأكيد أقدر على حل المشكلات العملية لصُنَّاع السياسات من المجتمع الذي لا يسمح بذلك. وسيكون تقدمه أسرع وأقل تكلفة.

في السياسة إذن كما في العلم نحن نتخلى عن الأفكار الراسخة لصالح ما نتوسم فيه أنه الأفضل. فالمجتمع أيضًا في تغير دائم، ومعدل التغير في زيادة مطردة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن خلق حالةٍ مثاليةٍ للمجتمع والإبقاء عليها ليس هو الخيار الأفضل لنا. وواجبنا هو أن نتحكم في عملية التغير المستمر الذي لا يتوقف عند حد. لذا فإن شغلنا الشاغل هو حل المشكلات. شغلنا هو البحث عن أسوأ الشرور الاجتماعية ومحاولة إزالتها: الفقر والبؤس، تهديد الأمن، مساوئ التعليم والخدمة الطبية.. إلخ. ولأن الكمال أو اليقين غايةٌ لا تُدرَك، فإن من واجبنا ألا ننصرف إلى بناء مدارس ومستشفيات نموذجية بقدر ما ننْكَبّ على التخلص من الخدمات الأسوأ وتحسين نصيب الناس من هذه الخدمات. إننا لا نعرف كيف نجعل الناس سعداء، ولكن بإمكاننا رفع ما يمكن رفعُه من المعاناة والضنك (مذهب المنفعة السلبي)(*).

(*) Bryan Magee, The History of Philosophy, Dk Publishing, INC 1998, p.223-224.

كانت السمة المميزة لدفاع بوبر عن الديمقراطية هي أنه جمع في معالجته لموضوعه بين مجالات متباعدة تباعد فلسفة العلم والفلسفة السياسية. وكان العنصر الموحد بين هذه المجالات هو تطبيقه لمنهجه النقدي على المسائل الاجتماعية والسياسية. ذلك أن فلسفة بوبر السياسية، شأنه شأن معظم فلاسفة السياسة الكبار منذ أفلاطون إلى ماركس، ترتكز على فلسفته الإبستمولوجية. إنه يعتبر الحياة عملية متصلة من «حل المشكلات» **problem solving**، ومن ثم فقد كانت بُغيته السياسية هي ذلك المجتمع الذي يتصف بأنه موصلٌ جيد لعملية حل المشكلات. وحيث إن حل المشكلات يستلزم الطرحَ الجريءَ للحلول المقترحة التي توضع عندئذ على محك الاختبار النقدي لاستبعاد الحلول الفاشلة ونبذ الأخطاء، فإن أصلح المجتمعات هو ذلك الذي يسمح بالاختلاف ويصغي إلى شتى الآراء، ويتبع ذلك بعملية نقدية تفضي إلى إمكانٍ حقيقي للتغيير في ضوء النقد. إن مجتمعًا يتم تنظيمه وفقًا لهذه التوجهات سيكون أقدر من غيره على حل مشكلاته ويكون من ثم أكثر نجاحًا في تحقيق أهداف مواطنيه مما لو نُظِّم وَفقًا لتوجهاتٍ أخرى. وعلى النقيض من الاعتقاد الشائع بأن الديكتاتورية أو «الاستبداد العادل» هو شكل من الحكومة أكثر كفاءة ونجاعة من الشكل الديمقراطي، فقد أثبت بوبر بالحجة الدامغة أن المجتمع المفتوح بمؤسساته الحرة وانفتاحه

على النقد هو أقدر على أن يجد سُبُلاً أفضل لحل مشكلاته على المدى البعيد. فالمؤسسات الحرة تتيح لنا أن نغير رأينا فيما ينبغي أن يكون عليه الحكم وأن نضع هذا التغيير موضع التنفيذ دون إراقة دماء.

إن الدول التي حققت أعلى مستويات المعيشة لأفرادها هي جميعًا ديمقراطيات ليبرالية. لم تَنْمُ هذه الحقيقة من أن الديمقراطية تَرَفٌ تَمَكَّنَت هذه الدول من تقديمه بفضل ثرائها. بل العكس هو الصحيح، والصلة السببية إنما هي في الاتجاه المضاد: لقد كانت أغلبية هذه الشعوب تعيش الفقرَ يوم انتَزَعَتْ حق الاقتراع العام، وقد أسهمت الديمقراطيةُ بدور أساسي في رفع مستوى معيشتهم. فالمجتمع الذي يمتلك نُظُمًا ومؤسساتٍ حرةً هو جديرٌ من الوجهة العملية أن يكون أكثر نجاحًا في مراميه المادية وغير المادية من المجتمع الذي لا يمتلك هذه النظم(*).

تنطوي جميع السياسات الحكومية، بل جميع القرارات التنفيذية والإدارية، على تنبؤاتٍ إمبيريقية: «إذا فعلنا س لترتب على ذلك ص، ومن الجهة الأخرى إذا أردنا تحقيق ب لتوجب علينا أن نفعل أ». مثل هذه التنبؤات، كما يعلم

(*) Magee, B., Philosophy and the Real World : An Introduction to Karl Popper, Open court Pub Co, July 1985, Chapter 6

الجميع، كثيرًا ما يتكشف خطؤها. ومن الطبيعي أن نضطر إلى تعديلها كلما مضينا في تطبيقها. فكل إجراء سياسي هو «فرضية» يتوجب اختبارُها اختبارَ الواقع وتصويبها في ضوء الخبرة. ومن الحق أن تَلَمُّسَ الأخطاء والمخاطر الكامنة بالفحص النقدي المسبق هو إجراء أكثر عقلانية وأقل إهدارًا للموارد والجهد والوقت من الانتظار حتى تسفر الأخطاء عن وجهها في التطبيق. ومن الحق أيضًا أن بعض الأخطاء لا يتضح إلا بالاختبار النقدي للنتائج العملية للسياسات كشيءٍ متميز عن السياسات نفسها. ذلك أن من واجبنا في هذا الصدد أن نواجه حقيقة أن أي فعلٍ نتخذه تكون له في الأرجح عواقبُ غير مقصودة_ عواقب لم تكن في الحسبان. وهي حقيقة تحمل، على بساطتها، متضمناتٍ بالغة الأهمية في مجال السياسة والإدارة وكل شكل من أشكال التخطيط. وبميسورنا أن نقدم أمثلة كثيرة لهذا المبدأ: من ذلك أنني إذا ذهبتُ إلى السوق لأشتري منزلاً فإن مجرد ظهوري في السوق كمشترٍ سيعمل على رفع السعر. فهذه نتيجة مباشرة لفعلي غير أن أحدًا لا يمكن أن يدعي أنها نتيجة متعمدة. ويورد بوبر أمثلة أخرى لهذه الظاهرة فليرجع إليها من يشاء(*). هكذا تجري الأمور كل لحظة بما لم يكن بتخطيط أحد أو مشيئته.

(*) Popper, K. R., The Open Society and Its Enemies, Vol. 2, fifth edition, Princeton University Press, 1966, pp. 94-96.

وهذه حقيقة واقعة لا مهرب منها وعلينا أن نحسب حسابها في كل قرار نصنعه وفي كل بناء تنظيمي نؤسسه؛ وإلا كان إغفالنا لها مصدرًا دائمًا للخلط والتشويه. وهي تؤكد مرة ثانية ضرورة التيقظ النقدي الدائم في إدارة السياسات، والسماح بتصويبها عن طريق استبعاد الخطأ بصفة مستمرة.

من ذلك يتضح أن الأنظمة الكارهة للنقد تخطئ خطأً مضاعفًا: الأول حين تحظر الفحص النقدي المسبق لسياساتها فتقع في أخطاء فادحة لا تكتشفها إلا لاحقًا؛ والثاني حين تحظر الفحص النقدي للتطبيقات العملية لسياساتها، فتمضي في العمل بها وتواصل ارتكاب الأخطاء زمنًا يطول أو يقصر بعد أن تكون الأخطاء قد جَرَّت عواقبَ وبيلةً لم تكن بالحسبان. هذا التوجه الذي يسِمُ الأنظمةَ الشموليةَ هو توجه غير عقلاني، ومآله بالنسبة للأنظمة المتصلبة هو أن تَبِيد مع نظرياتها الزائفة، وبالنسبة للأنظمة الأقل تصلبًا أن تحرز تقدمًا معطوبًا ومُكَلِّفًا وتمضي بخُطَى متعثرةٍ بطيئة.

ضرورة التقنية السياسية :

ذهب بوبر إلى أنه في مجال السياسة ليس يكفي لأي شخص في موقع السلطة أن تكون لديه سياسات، بمعنى غايات وأهداف، مهما وضحت صياغاتها. فلا بد أن يمتلك أيضًا وسائل تحقيقها. ومن ثم فمن واجبه أن ينظر إلى شتى

أنواع النظم والمؤسسات بوصفها «آلات» لإنجاز سياساته. وإن تصميم نظام سياسي بحيث يؤتي الثمار المرجوة منه لهو أمرٌ مضاهٍ في صعوبته لتصميم آلة مادية. فإذا قام مهندس بتصميم آلة جديدة وكان تصميمه غير صحيح بالنظر إلى الغرض المطلوب، أو قام بتعديل آلة قائمة أصلاً دون أن يجري جميع التغييرات المطلوبة، فإن نتاج الآلة لن يكون موافقًا لما أراده منها بل لما هو بوسعها أن تنتجه فحسب. وهو نتاجٌ قد يكون مخالفًا لجميع المواصفات المطلوبة، بل قد يكون مؤذيًا خطِرًا.

هكذا الأمر بتمامه بالنسبة للآلية السياسية. فهي لن يكون بقدرتها أن تأتي بما يتوسَّمُه القائمون عليها، بغض النظر عن كفاءتهم، وبغض النظر عن حسن أدائهم ونواياهم وصياغتهم لأهدافهم. ثمة إذن حاجة لتكنولوجيا سياسية وعلم سياسي (أو إداري) يجسد موقفًا نقديًا مستمرًا وبَنَّاءً للوسائل التنظيمية في ضوء الأهداف المتغيرة. ينبغي أن تخضع عملية تنفيذ السياسات لاختبار دائم؛ وأن يتم هذا الاختبار لا بالتثبت من أن الجهود المبذولة قد أتت بالنتائج المرغوبة بل بالتفتيش عن النتائج غير المرغوبة. فاختبار السياسات كاختبار النظريات يجب أن يكون تكذيبيًا. مثل هذا الاختبار سهل دائمًا من الوجهة العملية وغير مكلف. كما أنه مفيدٌ اقتصاديًا وهائلُ الجدوى. ذلك أن من دأب الحكومات أن تنفق مبالغ طائلة وتستنزف جهودًا كبيرة في سياسات خاطئة

دون أن تبذل الجهد الهَيِّن والكلفة الزهيدة المطلوبة لرصد النتائج غير المرغوبة. يميل القائمون على النظم السياسية إلى غض الطرف عن الأدلة التي تشهد بأن النتائج التي يَصْبون إليها لا تحدث. إنهم لا يبحثون عن «المُكَذِّبات» falsifiers رغم أنها أهم شيء ينبغي أن يلتفتوا إليه. وإن هذه المهمة، مهمة البحث الدائم عن الخلل حتى على مستوى التنظيم نفسه، لهي أصعب ما تكون في الأنظمة الاستبدادية. وهكذا تستشري اللاعقلانية لِتَطالَ الأدواتِ نفسَها التي يستخدمونها.

كان بوبر داعيةً للديمقراطية الليبرالية، يعبر بعمقٍ عن مشاعره الأخلاقية تجاه المسائل السياسية. غير أنه يتميز عن غيره من فلاسفة الديمقراطية بثرائه الفكري والغزارة المنقطعة النظير لأدلته وبراهينه العقلية. لقد كان الاعتقاد السائد في نطاق عريض من الأمم والشعوب، في القرن العشرين بخاصة، هو أن منطق العقل والعلم لا بد أن ينادي بمجتمع منظم تنظيمًا مركزيًا ومخطط بوصفه كلاً واحدًا لا انقسام فيه ولا تعدد. فجاء بوبر ليثبت أن هذا التصور، عدا أنه استبدادي تسلطي، يرتكز على تصور للعلم مغلوط وبائد. فكل من منطق العقل ومنهج العلم يشير إلى مجتمع «مفتوح» وتعددي، يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة وتَبَنِّي الأهداف المتضادة.. مجتمع يتمتع فيه كل فرد بحرية البحث في المواقف الإشكالية، وحرية اقتراح الحلول، وحرية انتقاد الحلول التي

يقترحها الآخرون وبخاصة أعضاء الحكومة، سواء في مرحلة الشروع النظري أو التطبيق العملي. مجتمع تتغير فيه سياسات الحكومة في ضوء المراجعة والفحص النقدي.

ولما كانت السياسات عادة هي خطط ينادي بها ويشرف عليها أناسٌ ملتزمون بها بطريقة أو بأخرى، فإن التغيير المطلوب حين يتجاوز حجمًا معينًا يقتضي تغييرَ الأشخاص. يترتب على ذلك أن تحقيق المجتمع المفتوح على أرض الواقع يستلزم أولاً وقبل كل شيء أن يكون هناك مجال وإمكانية لإقصاء من هم في السلطة على فترات معقولة وبدون عنف واستبدال آخرين ذوي سياسات مختلفة. ولكي يكون هذا خيارًا حقيقيًا فإن ذوي السياسات المخالفة لسياسات الحكومة يجب أن يتمتعوا بحرية تشكيل أنفسهم كحكومةٍ بديلة جاهزة لتولي السلطة. يعني هذا أن بإمكانهم أن ينظموا أنفسهم ويتحدثوا ويكتبوا ويطبعوا ويذيعوا ويُعَلِّموا براجهم المنتقدة للسلطة القائمة، وأن يكفل لهم الدستور منفذًا إلى خلافة الحكومة. يتم ذلك، على سبيل المثال، عن طريق الاقتراع الدوري الحر.

مثل هذا المجتمع هو الذي يدعوه بوبر «الديمقراطية»، وإن كان كعادته لا تستعبده «الألفاظ» ولا يحب الجدل اللفظي. إنه يعني بالديمقراطية التمسك بـ «النظم» (المؤسسات) **institutions** الحرة القادرة على نقد الحكام

وتغييرهم دون إراقة دماء. وهو غير مسؤول عما لحق بتعبير «المؤسسات الحرة» من سوء سمعة من جراء الصراع الدعاوي الأمريكي أثناء الحرب الباردة.

مفارقة الديمقراطية **paradox of democracy** : لم تكن الديمقراطية التي تصورها بوبر مجرد حكومة تنتخبها الأغلبية من المحكومين؛ إذ إن هذه النظرة القاصرة من شأنها أن تُفضِي إلى ما يسمى «مفارقة الديمقراطية»: هب الديمقراطية هي مجرد تصويت الأغلبية. فماذا لو صوَّتت الأغلبية لصالح حزب، كالحزب النازي أو الشيوعي أو ما شئت، لا يؤمن بالنظم الحرة وجدير إذا قبض على زمام الأمور أن يطيح بها؟ إننا هنا أمام معضلة حقيقية: فإذا منعنا مثل هذا الحزب من نيل السلطة نكون قد نبذنا الديمقراطية، وإذا تركناه فإنه سيتكفل بالقضاء على الديمقراطية. وفي الحالتين تكون الديمقراطية، إذا ما اقتصرت على تصويت الأغلبية، قد حملت في داخلها جرثومة فنائها _ تكون مفهومًا انتحاريًا.

غير أن الخط السياسي الذي اتخذه تفكير بوبر لا يلتقي بهذه المفارقة ولا يتورط فيها. ذلك أن من يلتزم بالتمسك بالمؤسسات الحرة فإن عليه، دون وقوع في التناقض الذاتي، أن يدافع عنها ضد أي خطر يأتيها من أي جهة، سواء من جهة أقليات أو من جهة أغلبيات. وإذا كانت هناك محاولة للإطاحة بالنظم الحرة بالقوة المسلحة فإن بوسعه ، دون تناقض ذاتي، أن

يدافع عنها بالقوة المسلحة. فالحق أن هناك مبررًا أخلاقيًا لاستخدام القوة ضد نظام قائمٍ يفرض بقاءَه بالقوة مادام هدف المرء هو تأسيس نُظمٍ حرة، ومادامت لديه فرصة حقيقية للنجاح؛ لأن غايته عندئذ هي أن يستبدل بحكم القوة حكمَ العقل والتسامح(*).

مفارقة التسامح paradox of tolerance : يشير بوبر إلى مفارقات أخرى يجب تفاديها. منها «مفارقة التسامح». ومفادها أن المجتمع الذي يبسط ظل التسامح إلى غير حد مآلُه هو أن يزول ويزول معه التسامح! ومن ثم فإن على المجتمع المتسامح أن يكون مهيًا في بعض الظروف لأن يكبح أعداءَ التسامح (يتوجب بالطبع ألا يلجأ إلى ذلك ما لم يشكل هؤلاء خطرًا حقيقيًا وإلا أفضى به الأمـــر إلـــى الظلم والاضطهاد و «تصيد السحرة»)، وينبغي أن يحاول جهدَه أن يلاقي هؤلاء أولاً على صعيد الحجة العقلية. غير أنهم قد يسارعون بشجب كل حوار ويحظرون على أتباعهم الإصغاء إلى الجدل العقلي لأنه خادع، ويعلمونهم أن يجيبوا على الحجة باستخدام قبضتهم وباستخدام الرصاص. وما كان لمجتمع التسامح أن يبقى إلا إذا كان مستعدًا في نهاية المطاف لتقييد مثل هؤلاء بالقوة. يجب أن تعتبر الدعوة إلى التعصب جريمة. تمامًا كما

(*) Magee, B., An Introduction to Karl Popper, chapter 6.

نعتبرها جريمةً أي دعوةٍ إلى القتل أو الاختطاف أو العودة إلى الاستعباد وتجارة الرقيق(*).

مفارقة الحرية paradox of freedom : الحرية المطلقة كالتسامح المطلق، مفهوم يدمر ذاتَه، بل هو مفهومٌ حقيقٌ أن يؤدي إلى نقيضِه. ذلك أنه في حالة فك كل القيود عن الحرية فلن يكون هناك أي شيء يوقِف القَوِي عن استعباد الضعيف (أو الخَنوع). الحرية الكاملة إذن من شأنها أن تقضي على الحرية؛ ودعاة الحرية الكاملة هم في حقيقة الأمر أعداء للحرية مهما خَلصَتْ نواياهم. وقد أشار بوبر بصفة خاصة إلى مفارقة الحرية الاقتصادية التي تفتح الطريق أمام استغلال الغني للفقير وتؤدي إلى فقدان الفقراء لكل حريتهم الاقتصادية. هنا أيضًا ينبغي أن يكون لدينا علاج سياسي_ علاج شبيه بذلك الذي نستخدمه ضد العنف المسلح. لا بد إذن أن نشيد مؤسسات اجتماعية مدعمة بقوة الدولة لحماية الأضعف اقتصاديًا من الأقوى. يعني ذلك بطبيعة الحال ضرورة التخلي عن سياسة عدم التدخل **non-intervention** (والتي يطلق عليها الاسم الذي يفتقر إلى الدقة **laissez faire**، دعه يعمل) وعن سياسة الحرية الاقتصادية غير المحدودة، وتبني سياسة «التدخل» التخطيطي للدولة في الشؤون **interventionism** الاقتصادية، إذا شئنا ضمانًا للحرية. وبتعبير آخر لا بد أن

(*) Popper, The Open Society, p. 265.

تنتهي الرأسمالية المطلقة ويحل محلها مذهب التدخل الاقتصادي.

إن مناهضي مذهب تدخل الدولة يرتكبون خطأ التناقض الذاتي. فأية حرية يجب أن تحميها الدولة: حرية سوق العمل أم حرية الفقراء أن يتحدوا؟! فأيما قرار سوف يُتَّخَذ سوف يُفْضِي في ظل جميع الظروف إلى اتساع المسئولية الاقتصادية للدولة شئنا ذلك أم أبينا. وبصفة أعم «إذا الدولة لم تتدخل فقد تتدخل عندئذ تنظيمات شبه سياسية مثل الشركات والاتحادات الاحتكارية وما إليها، فتختزل حرية السوق إلى وهم. ومن جهة أخرى فإن من الأهمية بمكان أن ندرك أنه في غياب الحماية اللصيقة للسوق الحرة فمن المحتم أن يتوقف النظام الاقتصادي برمته عن تأدية الغرض الوحيد المنوط به وهو أن يفي بحاجات المستهلك.. إن التخطيط الاقتصادي الذي لا يحقق الحرية الاقتصادية بهذا المعنى سوف ينتهي به المطاف إلى شيء قريب من الشمولية.

في جميع هذه الأحوال نجد أن غاية التسامح (أو الحرية) الممكنة هي دائمًا قدْرٌ محسوب وليس مطلقًا؛ إذ لا بد للتسامح والحرية أن يكونا محدودين إن شئنا لهما أن يوجدًا على الإطلاق! ومن البين أن التدخل الحكومي، وهو الضمان الوحيد لوجودهما، هو سلاح ذو حدين: فبدونه تموت الحرية، وبزيادته عن الحد تموت الحرية أيضًا! وهكذا نجد أنفسنا

نعود أدراجَنا إلى ضرورة الضبط؛ والذي يعني إمكانية تغيير الحكومة بواسطة المحكومين كشرط أساسي للديمقراطية. غير أن هذا التغيير، وإن يكن شرطًا ضروريًا، ليس شرطًا كافيًا. فهو لا يضمن بقاء الحرية، إذ لا شيء يضمن بقاءها؛ فثمن الحرية هو اليقظة الدائمة. إن النظم أو المؤسسات، كما أشار بوبر، هي كالحصون: ليس يكفي أن تكون شديدة البنيان، بل يجب أن تكون أيضًا مزودة برجالٍ أشداء.

مفارقة الحكم (السيادة) paradox of sovereignty :
دَأَبَ الفلاسفةُ السياسيون بعامة أن يَعدُّوا السؤالَ الأهم في مجالهم هو «من الذي ينبغي أن يحكم ؟» ثم يبرروا جوابَهم عنه كلٌّ حسبَ توجهه الخاص: شخص واحد، الشخص الحسيب، الغني، الحكيم، القوي، الخيِّر، الأغلبية، البروليتاريا، إلخ. ولم يَجُلْ بخاطر أحد أن السؤال نفسه مغلوط! وذلك لأسباب عديدة: فهو أولاً يفضي مباشرةً إلى ما أسماه بوبر «مفارقة الحكم»: هَبنا أسلمنا مقاليدَ السلطة ليد أكثر الناس حكمة. إنه قد تقتضيه حكمتُه العميقة أن يقول: «ليس أنا، بل الأحسن خلقًا هو من ينبغي أن يحكم». فإذا تولى هذا زمامَ السلطة فقد يقتضيه وَرَعُه أن يقول: «لا يليق بي أن أفرض إرادتي على الآخرين؛ ليس أنا ولكن الأغلبية هي التي يجب أن تحكم». وبعد تنصيب الأغلبية فإنها قد تقول: «نريد رجلاً قويًا يفرض النظامَ ويخبرنا ماذا نفعل».

وثمة اعتراض آخر مفاده أن السؤال «أين يجب أن يكون الحكم؟» يفترض مسبقًا ضرورة وجود السلطة النهائية في مكانٍ ما، وهو غير صحيح. ففي معظم المجتمعات هناك مراكز قوى مختلفة ومصطرعة إلى حد ما وليس مركز واحد يمكنه أن يدير الأمور كما شاء. وفي بعض المجتمعات نجد النفوذ موزعًا منتشرًا على نطاق واسع. فإذا سأل سائلٌ «نعم ولكن أين تقع السلطة في النهاية؟» فإن سؤاله يستبعد قبل أن يُطرح إمكانية وجود ضبطٍ على الحكام، حين يكون هذا الضبط هو أَوْلَى الأشياء جميعًا بترسيخه. ومن ثم فهو سؤال يحمل في داخله متضمناتٍ شمولية. إن السؤال الحيوي ليس «من يجب أن يحكم؟» بل «كيف نَحُول دون إساءة الحكم؟ كيف نتجنب حدوثها، وإذا حدثت كيف نتجنب عواقبها؟».

نَخْلُص مما سبق إلى أن أفضل مجتمع يمكننا تحقيقه هو ذلك الذي يكفل لأعضائه أكبر قدر ممكن من الحرية؛ وأن هذا الحد الأقصى هو قدرٌ منضبط تخلقه وتحفظه نظمٌ مصمَّمَةٌ لهذا الغرض ومدعمةٌ بقوة الدولة، وهذا يستلزم تدخلاً واسع النطاق للدولة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وأن الإفراط في التدخل أو التفريط فيه كلاهما يؤدي إلى نفس النتيجة وهي ضياع الحرية. وأن تجنب كلا الخطرين هو في التمسك بنظمٍ معينة، أولها وأهمها جميعًا الاحتفاظ بوسائل دستورية يتسنى بها للمحكومين تغييرُ مَن بيدهم مقاليدُ سلطةِ

الدولة، واستبدالُ غيرهم ممن لهم سياساتٌ مختلفة. وأن أي محاولة لإضعاف هذه النظم وإبطال دورها هي محاولة لتنصيب حكمٍ شمولي ولا بد أن تُمنَع (بالقوة إذا لزِمَ الأمر). إن استخدام القوة ضد الطغيان هو أمر له ما يبرره حتى لو كان الطغيان يتمتع بتأييد الأغلبية؛ والاستخدام الوحيد المبرَّر للقوة هو للمحافظة على النظم الحرة حيثما وُجِدَت وتأسيسها حيثما غابت.

توتر الحضارة the strain of civilization : يرتكز تفسير بوبر لجاذبية المذهب الشمولي totalitarianism على مفهوم نفسي اجتماعي أطلق عليه «توتر (عسر) الحضارة». وهو مفهوم يعترف بوبر أنه يتصل بسبب وثيق بذلك المفهوم الذي طرحه فرويد في كتابه «مساوئ الحضارة» Civilization and its discontents. إن أغلب الناس في الحقيقة لا يريدون الحرية ! ذلك أن الحرية تقتضي المسئولية ، وأغلب الناس يخشون المسئولية . فقبول المسئولية عن حياتنا يتضمن مواجهة مستمرة لاختيارات وقرارات صعبة وتحمُّل تبعاتها إذا كانت خاطئة. إن هذا عبء ثقيل. وكلنا يطوي جوانحه على رغبة، قد تكون طفلية، بأن يتملص من هذا العبء ويضع عن كاهله هذا الإصر. ولما كانت أقوى غرائزنا ، رغم ذلك، هي غريزة البقاء وغريزة الأمان فإننا لا نشاء أن نحول المسئولية إلا إلى شخص أو شيء تزيد ثقتنا به على ثقتنا

بأنفسنا . ولعل هذا هو السبب في أن الناس تريد حكامها أن تكون أفضل منها، وفي أن الناس تعتنق كثيرًا من الاعتقادات غير المعقولة التي تدعم ثقتها بذلك وتضطرب غاية الاضطراب إذا تكشف لها العكس. إننا نريد أن نوكل أمرنا من هو أقدر منا، ونريد أن يتخذ القرارات الصعبة في حياتنا شخص أقوى منا غير أنه يحب لنا الخير، وليكن هذا والدًا حازمًا ولكنه طيب، أو فليكن نسقًا عمليًا من الفكر أكثر منا حكمة وأقل خطأً. إننا نريد فوق كل شيء أن نتحرر من الخوف . ومعظم المخاوف ، بما فيها المخاوف الأساسية كالخوف من الظلام والخوف من الموت والخوف من الغرباء والخوف من نتائج أفعالنا والخوف من المستقبل، يمكن أن ترد إلى «الخوف من المجهول». ومن ثم فنحن طوال الوقت نلح في طلب ما يطمئننا بأن «المجهول» هو في حقيقة الأمر «معلوم» ! وأن ما يخبئه لنا هو شيء سنطلبه ونريده على كل حال ، ونرحب بكل مذهب سياسي يطمئننا بأن المستقبل سيكون خيرًا ، وربما عاجلاً جدًا .

كانت هذه الحاجات مستوفاة في المجتمعات القبلية قبل النقدية وثوابتها اليقينية : السلطة، التراتب، الطقوس، التابو، إلخ. ومع انتقال الإنسان من المرحلة القَبَلية إلى المرحلة النقدية فُرِضَت عليه مطالب جديدة مخيفة : لقد أُخلِيَ بين الحرية وبين الفرد ، رُمِيَ الفرد بحريته ، وصار عليه أن يسائِل السلطة

ويبحث في المسَلَّمات ، مما يهدد المجتمع بالاختلال ويهدد الفرد بالتخبط والضلال . ونتيجة لذلك كان هناك منذ البدء رد فعل ضد ذلك ، رد فعل في المجتمع ككل ورد فعل داخل كل فرد (وهذا الرأي يعود جزئيًا لفرويد). إننا نحظَى بالحرية على حساب أمننا، وبالمساواة على حساب اعتبارنا لذاتنا ، وبالوعي النقدي بذاتنا على حساب راحة بالنا. إنه ثمن باهظ : لا يدفعه منا أحدٌ وهو سعيد، وكثير منا لا يودون دفعه على الإطلاق . لم يكن خيرة اليونان في شك من مزايا هذه الصفقة ، ومن أنه «خيرٌ للإنسان أن يكون سقراطًا ساخطًا من أن يكون خنزيرًا راضيًا». ومع ذلك فقد حدثت رِدَّةٌ حُكِمَ فيها على سقراط بالموت بسبب تساؤله . ومنذ تلميذه أفلاطون فصاعدًا لم نعدم عباقرة أفذاذًا يناهضون أي تحول إلى المجتمع المفتوح . لقد أرادوا للمجتمع أن يعود إلى الوراء، أو الأمام، إلى ذلك المجتمع الذي كان أكثر انغلاقًا(*).

مجمل القول أنه منذ بداية الفكر النقدي مع الفلاسفة السابقين على سقراط **preSocratics** كان هناك تيار آخر من الفكر يجري موازيًا للفكر الحضاري الجديد (ولعل الأدق أن نقول يجري بداخله)؛ ذلك هو تيار الرجعية أو الرِّدَّة المضادة لتوتر الحضارة، والذي أنتج فلسفات تدعو إلى العودة إلى

(*) The Open Society, Vol. 1 , pp. 169-177.

رحم القبيلة ، إلى أمان المجتمع القبَلي (المجتمع قبل النقدي) ، أو إلى التقدم إلى مجتمع مستقبلي يوتوبي .

تفي كل من الرجعية واليوتوبية بحاجات متماثلة في النفس البشرية؛ وهما من ثم شبيهان تربطهما أواصر قربى وثيقة وعميقة وجوهرية: فكلاهما يرفض المجتمع القائم ويدعي أن هناك مجتمعًا أمثل يوجد في موضع آخر من الزمان. وكلاهما من ثم يميل إلى أن يكون عنيفًا ورومانسيًا في الوقت نفسه. فأنت إذا رأيت أن الأمور تسير من سيء إلى أسوأ فسوف تود أن توقف عمليات التغير ؛ وإذا رأيت أنك تؤسس لمجتمع كامل في المستقبل فسوف تود أن يدوم هذا المجتمع عندما تجده ، وهذا يعني بالمثل أن توقف عمليات التغير الحالية .هكذا يهدف كل من الرجعي والمستقبلي إلى مجتمع مقيد . ولما كان التغير أمرًا لا يمكن منعه إلا بأقسى وسائل الضبط الاجتماعي - بمنع الناس من المبادرة بأي فعل قد تكون له عواقب اجتماعية خطيرة - فإن كلا التوجهين الماضوي والمستقبلي ينتهي إلى نزعة شمولية . هذا المآل قابع في كلا التصورين منذ البداية، وإن كان وقوعه يُخَيِّل للناس أن النظرية قد حُرِّفَت. لقد اعتدنا أن نسمع عن هذه النظرية الرجعية أو تلك (القول مثلاً بأن أفضل حكم هو حكم المستبد العادل) أو عن نظرية المستقبل السعيد (الشيوعية مثلاً) أنها نظرية جد ممتازة كنظرية وإن كانت لسوء الحظ لا تعمل كما يجب عندما

توضع على صعيد التطبيق العملي . وهذه مغالطة كبيرة : فإذا كانت النظرية فاشلة على الصعيد العملي فهذا يكفي لإثبات أنها على خطأ نظري (وهذا ، بغض النظر عن أي شيء، هو مغزى إجراء التجربة العلمية) .

ورغم أن المحصلة العملية للنظريات الرجعية واليوتوبية هي مجتمعات من مثل مجتمعات هتلر وستالين ، فإن التوق إلى مجتمع كامل ليس شيئًا نابعًا من الخبث البشري؛ بل العكس هو الصحيح . إن معظم أمثلة التطرف المروِّع قد أتت بها قناعة أخلاقية صادقة لأناس مثاليين كانت نياتهم حسنة، مثلما كانت نيات محاكم التفتيش الأسبانية. وإن الأوتوقراطيات والحروب الأيديولوجية والدينية التي تشكل شطرًا كبيرًا من التاريخ الغربي لهي تجسيد ساخر للمثل القائل «إن الطريق إلى جهنم مفروش بالنيات الطيبة».

كما أن التوق إلى مجتمع كامل ليس شيئًا نابعًا من الحماقة البشرية، ولا الحمقى هم وحدهم رواد هذا الطريق. فالحق أن التبرم بالمجتمع القائم والرغبة في الخروج عليه هما من سمات الأذكياء من الناس؛ بينما نجد الأغبياء وضيقي الأفق أميل إلى المحافظة وإلى قبول الأشياء كما وجدوها. ومن ثم فإن الثورة ضد الحضارة (أي ضد حقائق الحرية والتسامح وما تجرها من تعددية وصراع ومخاطر وقبول للتغير المفاجئ الجموح) كانت الريادة فيها لنفرٍ من أعظم قادة الفكر البشري ، أفرزت

عبقريتهم «نزعة نخبوية» **elitism** تتمثل في ازدرائهم للتقليدية الخاملة عند عامة الناس، وفي رفضهم للمساواة والديمقراطية. وفي هجومه على أعداء المجتمع المفتوح ينسب بوبر إلى معظم هؤلاء أنبل الدوافع ، وينسب إلى بعضهم أعلى مستويات الذكاء العقلي، ويعترف أنهم يخاطبون فينا بعضًا من أسمى غرائزنا ، وأعمق مخاوفنا أيضًا(*) .

مشكلة الطغيان: في معرِض نقده للنظرية السياسية عند أفلاطون يَعرِض بوبر لفكرة الطغيان وهو متنبه لكراهية أفلاطون لحكم الأغلبية باعتباره حكمَ الرعاع أو حكم الأسوأ. ويَخْلُص بوبر إلى أن المسألة ليست مسألة الشعبية، فبعض أصناف الطغاة يتمتعون بشعبية كبيرة ويمكنهم كسب الانتخابات بسهولة. والمجتمع المفتوح والليبرالي ليس مجرد حكومة منتخبة شعبيًا؛ ولا المسألة مسألة العدل والخير، إذ ليس في ذلك ما يقدم ضمانًا ضد طغيانٍ يعيش باسم العدل والخير. ووفقًا لنظريته في العلم، وفي المعرفة بعامة، يقترح بوبر «مسارًا سلبيًا»: إذ ليست المسألة مسألة ما هو النظام الذي نريده، بل ماذا نفعل للأنظمة التي لا نريدها. ومشكلة الطغيان هي أن المواطنين لا يملكون طرقًا سلمية يتخلصون بها منه إذا أرادوا ذلك؛ الأمر الذي حدا بكارل بوبر إلى أن يقدم معيارًا للديمقراطية أصبح شائعًا ومتفقًا عليه: «الديمقراطية هي

(*) Magee,B., An Introduction to Karl Popper, Chapter 7.

ذلك النظام السياسي الذي يتيح للمواطنين أن يُخَلِّصوا أنفسهم من حكومة لا يرغبونها، دون حاجة إلى اللجوء إلى العنف».

وهو يعرض سؤال أفلاطون «من الذي ينبغي أن يحكم؟» (وجميع الأسئلة الشبيهة) ويبين أن السؤال نفسه يحمل متضمنات شمولية، مفادها أن أيًا من كان هذا الحاكم فهو «أهلٌ للحكم». ويستبدل بهذا السؤال سؤالاً عمليًا هو «كيف يمكننا أن نتخلص من الحكومات السيئة بدون عنف؟» وهو سؤال يتضمن أن الحكام هم في حالة «تعهد» **parole** مستمرة. وهو ما يعني أن بوبر ينظر نظرةً متشائمة إلى الحكومات ويراها عاجزةً بدرجة أو بأخرى وقمينةً بإساءة استخدام السلطة، ولا يكبحها عن هذا إلا نظامٌ سياسي يسمح لها أن تحكم في حدود احتمال مواطنين بإمكانهم سحبُ تأييدهم لها في أي وقت. وحتى هذا غير كاف؛ فنظرياتنا في المؤسسات والنظم غير معصومة، والحكمة تفرض علينا اليقظة الدائمة.

الهندسة الاجتماعية الجزئية :

ثمة تطابقٌ لا تخطئه العين بين فكر بوبر السياسي وفكره العلمي. فالحجج التي يمضي بها نقدُه للنظرة السياسية القائلة بإمكان تأسيس شكل معين للمجتمع والإبقاء عليه - تناظره حججُه التي يقوم عليها نقدُه للنظرة التي تقول بأن العلم يمكنه أن يؤسس معرفةً يقينية ويُبقِي عليها. ورأيه القائل بأن

العلم هو المنهج العلمي يناظره رأيه القائل بأن السياسة هي المنهج السياسي. وفي كلتا الحالتين فإن ما يريدنا بوبر أن نستخدمه هو عملية «تغذية راجعة» **feed-back** لا تنتهي، ندفع فيها بأفكار جديدة جريئة يتم تعريضها جميعًا لتمحيصٍ قاس لاستبعاد الخطأ في ضوء التجربة. وهو يسمي هذه الطريقة «العقلانية النقدية» في الفلسفة، ويسميها في السياسة «الهندسة الاجتماعية الجزئية» **piecemeal social engineering**.

يدعو بوبر إلى تبني الهندسة الاجتماعية الجزئية كمقابل للتخطيط الكلي اليوتوبي. فمن شأن التحسينات الجزئية أن تقبل التصويب إذا تبين أنها على خطأ، بينما التخطيط الكلي اليوتوبي جدير بأن يولِّد اضطراباتٍ كبيرةً قد تؤدي إلى وضع أسوأ بكثير من الوضع الذي بدأ منه. وفي هذا المجالً السياسي، كما في مجال المنهج العلمي، يفضل بوبر طريقة المحاولة ونبذ الخطأ على أحلام الكمال اليوتوبي التي لا تتحقق.

إن البشر أشبه ببحارة سفينة في البحر، يمكنهم أن يُصلِحوا أي جزء من السفينة التي يعيشون فيها، ويمكنهم أن يصلحوا السفينة كلها جزءًا جزءًا، ولكن لا يمكنهم أن يصلحوها كلها دفعةً واحدة(*).

(*) لمزيد من التفصيل حول تفنيد بوبر لجميع النظم الشمولية واليوتوبية يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا: كارل بوبر - مائة=

التقدم العلمي يعتمد على الديمقراطية :

للمنهج العلمي جانبٌ اجتماعي؛ فالعلم، والتقدم العلمي بنوع خاص، لا ينتجان عن الجهود المنعزلة بعضها عن بعض، بل ينتجان عن حرية التنافس الفكري. ذلك أن العلم محتاج إلى التنافس المتزايد بين الفرضيات، ومحتاج إلى الدقة المتزايدة في الاختبارات. وتحتاج الفرضيات المتنافسة إلى من يمثلها أو ينوب عنها من الأشخاص، إن صح التعبير، أي أنها تحتاج إلى محامين ومحلفين، بل تحتاج إلى جمهور. وهذا التمثيل الشخصي لا يقوم بوظيفته إلا إذا اتخذ صورة المؤسسات. وهذه المؤسسات لا بد من إمدادها بالمال، ولا بد من حمايتها بالقانون. ويعتمد التقدم في نهاية الأمر على العوامل السياسية إلى حد بعيد، أي أنه يعتمد على المؤسسات السياسية والنظم التي تحمي حرية الفكر: يعتمد على الديمقراطية(*).

ويهمنا أن نلاحظ أن «الموضوعية العلمية» صفة تعتمد إلى حد ما على المؤسسات الاجتماعية؛ فالقول الساذج بأن

=عام من التنوير ونصرة العقل، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، الفصل الرابع: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص ١٣٥-٢٠٢.

(*) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي (تُرجِمَ تحت عنوان: بؤس الأيديولوجيا)، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، طبعة الساقي، بيروت ولندن، ١٩٩٢، ص ١٥٦-١٥٧.

الموضوعية العلمية وليدةُ موقفٍ ذهني أو سيكولوجي لدى الفرد من العلماء، وأنها تعتمد على ما حصله من تجربة وما اكتسبه من تعود على الحيطة والنزاهة والبعد عن التحيز؛ هذا القول من شأنه أن يستثير الرأي المعارض الذي يذهب إلى التشكيك في قدرة العلماء على اتخاذ موقف موضوعي. يقول أصحاب هذا الرأي الأخير إن افتقار العلماء إلى الموضوعية قد لا يكون له تأثير يُذكر في العلوم الطبيعية حيث لا يوجد ما يثير انفعالهم، أما في العلوم الاجتماعية التي لا تنجو أبحاثها من الأهواء الاجتماعية والتحيز الطبقي والمصالح الشخصية فقد يكون لهذا الافتقار إلى الموضوعية أثرٌ فتّاك. وهذا الرأي الذي ظهر بصورة مفصلة فيما يسمى «النظرية الاجتماعية في المعرفة»، يغفل تمامًا عما للمعرفة العلمية من طابعٍ اجتماعي أو مؤسساتي، لأنه يرتكز على القول الساذج بأنّ الموضوعية معتمدة على سيكولوجية الأفراد من العلماء. وهو لا يرى أن جفافَ موضوع البحث في العلوم الطبيعية أو بُعدَه عن الأمور الشخصية لا يمنعان التحزب والمصلحة الذاتية من التسلل إلى معتقدات العالم. والحق أننا لو اعتمدنا كل الاعتماد على نزاهة العالم من الهوى، لاستحال العلم تمامًا، بما في ذلك علم الطبيعة.

إن ما أغفلت عنه «النظرية الاجتماعية في المعرفة» هو عين الصفة الاجتماعية للمعرفة - أعنى ما للعلم من طابعٍ اجتماعي

أو عام: إذ إنها أهملت قيام العلم على قدرة الأفراد على اختباره، واستخدامها المؤسسات في نشر الأفكار الجديدة ومناقشتها، وهذان الأمران هما اللذان يصونان الموضوعية العلمية، وهما أيضًا اللذان يفرضان على ذهن العالِم نوعًا من النظام يلتزم به(*).

(*) عقم المذهب التاريخي ، ص ١٥٨.

كتب أخرى للدكتور عادل مصطفى

* مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي (ترجمة)، رولو ماي، وإرفين يالوم، مراجعة أ.د غسان يعقوب أستاذ علم النفس بالجامعة اللبنانية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩
* العلاج المعرفي والاضطرابات الانفعالية (ترجمة)، آرون بِك، تصدير د.آرون بِك، مراجعة أ.د غسان يعقوب أستاذ علم النفس بالجامعة اللبنانية، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٠
* دلالة الشكل، دراسة في الإستطيقا الشكلية وقراءة في كتاب الفن، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠١
* الفن، كلايف بِل (ترجمة)، مراجعة وتقديم أ.د ميشيل متياس، أستاذ الفلسفة وعلم الجمال ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الكويت، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠١
* الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للأمراض النفسية (ترجمة بالاشتراك مع أ.د أمينة السماك، أستاذ علم النفس)، الرابطة

الأمريكية للطب النفسي، دار المنار الإسلامية، الكويت، ٢٠٠١

* علم النفس الثقافي - ماضيه ومستقبله، مايكل كول (ترجمة بالاشتراك مع أ.د كمال شاهين أستاذ اللغويات)، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٢

* كارل بوبر - مائة عام من التنوير ونصرة العقل، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٢

* مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٣

* صوت الأعماق_ قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٤

* مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس إيرل (ترجمة، مراجعة أ.د يمنى طريف الخولي رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة)، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، كتاب رقم ٩٦٢، القاهرة، ٢٠٠٥

* العولمة - من زاوية سيكولوجية، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٦

* مادة «نظرية التأويل» **Hermeneutics** في موسوعة كمبردج العالمية للنقد الأدبي (ترجمة، مراجعة أ.د ماري تريز عبد المسيح أستاذ الأدب الإنجليزي كلية الآداب جامعة القاهرة)، المجلد الثامن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦

* المغالطات المنطقية - طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧

* عزاء الفلسفة، بوئثيوس (راجعه على اللاتينية أ.د أحمد عتمان أستاذ الأدب اللاتيني واليوناني بكلية الآداب جامعة القاهرة)، دار رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٧
* ألوانٌ من النسبية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٨
* حكايات إيسوب (ثنائي اللغة)، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٨
* التأملات: ماركوس أوريليوس (ترجمة ودراسة)، راجعه على اليونانية أ.د أحمد عتمان، دار رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١٠
* الطريق الثالث إلى فصحى جديدة - مراجعات في فقه اللغة العربية، دار رؤية للنشر (تحت الطبع)
* نغم الأفكار، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٧
* ديوان النثر، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٧
* إبكتيتوس: المختصر (ترجمة ودراسة)، دار رؤية للنشر (تحت الطبع)
* النفس ودماغها: كارل بوبر وجون إكلس (ترجمة)، دار رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١١

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الغلاف حسين جبل

"الديمقراطية قبل كل شيء مناخ.
إنها المناخ الصحي للنبتة البشرية المبدعة المفطورة على التحول والخلق لا على التكرار والاجترار. إن الحرية التي يتيحها المناخ الديمقراطي ليست ترفاً ورفاهة وزيادة فضل. إنها «خاصة جوهرية» essential property للنبتة البشرية. بها تكون ما هي وبدونها تكون أي شيء آخر. وأنت حين تسلب الإنسان حريته فأنت لا تسلبه شيئاً يمكن أن يعيش بدونه أو يتقوم بغيره. إنما تسلبه «ماهيته» التي بها يكون بشرا. بشرا يبتكر ويختار ويبدع نفسه، ويحمل بالتالي مسئوليته ولا يلقيها. بمكر وتواطؤ أخرس. على عاتق الطغاة يختارون له ويسيرون ويحملون عنه عبء الحياة.
الديمقراطية ليست بابا: الديمقراطية طريق.
طريق تعبده الأقدام ذاتها.
طريق «يخط لا من أجل السير وإنما بفعله»."

